UNIVERSIDAD DE NAVARRA

FACULTAD ECLESIÁSTICA DE FILOSOFÍA

LUIS ROMERA OÑATE

EL PRIMADO NOÉTICO DEL «ENS» COMO «PRIMUM COGNITUM»

Análisis de la posición de Cornelio Fabro

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1991

Ad normam Statutorum Facultatis Philosophiae Universitatis Navarrensis, perlegimus et adprobavimus

Dr. Angelus RODRÍGUEZ-LUÑO

Dr. Modestus SANTOS

Coram Tribunali, die 19 mense septembri, anno 1990, hanc dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Ioseph Emmanuel ZUMAQUERO

Excerpta e Dissertationibus in Philosophia
Vol. I, n. 4

INTRODUCCIÓN

El desarrollo del presente trabajo tiene como fin analizar el pensamiento de Cornelio Fabro respecto a la doctrina tomista del *primum cognitum*. Son frecuentes las ocasiones en las que Tomás de Aquino, siguiendo en este punto a Avicena, considera que lo primero que conoce la inteligencia es el *ens*[1]. Esta afirmación, por la riqueza que en sí misma entraña y por las consecuencias que comporta para la filosofía, ha sido objeto de frecuente consideración por parte de numerosos pensadores. Las distintas interpretaciones que se han dado, hablan ya por sí solas de la dificultad que presenta la determinación plena de la tesis del Aquinate[2].

Por nuestra parte proponemos centrarnos en el enfoque que de ella hace Cornelio Fabro. La influencia que la obra del pensador italiano ha tenido en un amplio sector cultural contemporáneo, así como la profundidad que puede encontrarse en su pensamiento, nos parece que justifican el interés por el estudio de su propuesta. Ante esta tarea, sin embargo, se nos presentan dos dificultades que es preciso aclarar desde el inicio.

La primera dificultad es consecuencia del objeto mismo de estudio: el *primum cognitum*. Cualquier realidad que pretende ser estudiada, ya sea ésta una realidad extramental, física o espiritual, ya sea la realidad del conocimiento humano, debe ser analizada considerando en ella los distintos aspectos que la constituyen, estudiándola bajo diversos puntos de vista. Es esto una exigencia de nuestro modo de conocer, que es progresivo, distinguiendo para después volver a unificar.

El primer paso se sitúa siempre en el momento analítico, donde la unidad que tiene en sí el objeto de estudio, sin dejarse de lado totalmente, cede el puesto a la consideración por separado de los distintos elementos que lo integran.

Detenerse en el momento analítico significaría no alcanzar el resultado de la investigación. Los diversos aspectos que antes se

han distinguido, ahora deben ser integrados. Sólo así se comprende tanto cada uno de ellos, como el objeto en sí, ya que los distintos elementos no son piezas sueltas, sino una diversidad de aspectos estrechamente relacionados de una única realidad.

Todo ello tiene una particular importancia cuando se aborda el problema del conocimiento humano, precisamente porque olvidar la compenetración de los elementos que lo integran y considerar unilateralmente sólo uno de ellos, ha llevado a importantes desorientaciones en la historia de la filosofía.

Evidentemente lo primero conocido presenta en sí una unidad dentro de la cual pueden distinguirse diferentes aspectos o elementos; el *primum cognitum* consiste en: a) un primer objeto de conocimiento, b) que se da en una primera operación cognoscitiva y que c), como primero, ocupa un lugar privilegiado en el desarrollo de la vida intelectual. Para su estudio nos vemos obligados a considerar estos tres elementos por separado en un primer momento, para llegar sólo a una comprensión completa de todos ellos, y del *primum cognitum* en general, una vez vistos y de nuevo integrados. Ello significa que, ya que las exigencias del orden nos imponen tratar primero de uno y luego de otro, sólo se alcanza una visión completa y clara del objeto que consideramos al final de la investigación.

La primera dificultad se encuentra presente en todo trabajo intelectual, es una exigencia de nuestra razón. La segunda es más particular: Cornelio Fabro no trata de un modo sistemático la cuestión que ahora nos ocupa. No obstante ser ella un punto importante en la doctrina del doctor Angélico, Fabro se limita a un conjunto de consideraciones acerca de la cuestión desperdigadas en sus diversas obras: en ninguna aborda el tema de uno modo ordenado y completo.

Que Fabro no dedique más páginas a la cuestión se explica en función de las vías por las que ha enfocado su actividad especulativa. Los puntos de especial interés en el campo de la metafísica han sido la doctrina de la participación y del ser como acto[3]. En ellos ha centrado sus investigaciones, refiriéndose sólo marginalmente al tema del *primum cognitum*. Sin embargo en estas «referencias marginales» encontramos elementos suficientes para poder desentrañar su propuesta.

La falta de tratamiento sistemático por parte del propio autor hace que el orden de la exposición y alguno de los desarrollos que podamos hacer sean exclusivamente nuestros. Aquí reside la segunda dificultad a que se hacía mención.

Sin perder de vista estas dos advertencias iniciales, nos adentramos en nuestro objetivo. Como ya hemos insinuado el desarrollo del estudio se articula en tres etapas: en la primera se analiza la naturaleza gnoseológica y el contenido del *primum cognitum*. En la segunda, nos detendremos en la operación cognoscitiva por la que lo conocemos. En una tercera etapa se estudia el papel que juega el *ens* como *primum cognitum* en el inicio y desarrollo de la actividad intelectual.

CITAS INTRODUCCIÓN

1. Son muy numerosos los textos que lo atestiguan. Durante este trabajo comentaremos algunos. Como introducción señalamos: *In Boeth. de Trinitate*, q.1, a. 3, ad 3: «ens est illud quod primum cadit in conceptione humana». *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 4: «primum cadens in apprehensione est ens, ut Avicenna dicit». *De Ver.*, q. 1, a. 1: «illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens».
2. En el desarrollo de nuestra investigación se señalará la relación de la cuestión del *primum cognitum* con el tema del conocimiento del *esse*. Para una visión de conjunto del argumento puede consultarse: H.J. JOHN, *The Emergence of the Act of Existing in Recent Thomism*, en «International Philosophical Quarterly», II, 1962, pp.595-620; L. ELDERS, *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, tomo I, cap. 9: *La connaissance de l'être et l'entrée en métaphysique* pp. 207-226, Fac-Editions & Uitgeverij Tabor, París, Brugge, 1987; D. COMPOSTA, *L'intuizione dell'essere. Breve compendio storico-teoretico di una disputa*, en «Studia Urbaniana», 32, 1988, pp. 153-179; C. GIACON, *Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro*, en «Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale»,1, 1975, pp. 1-22. También en PC., pp. 39-57, comenta Fabro las posiciones de SLADECZEK, ROLAND-GOSSELIN, MARC, GEIGER.
3. H.J. JOHN (*The emergence of the Act of Existing in Recent Thomism*,...) subraya el papel de Cornelio Fabro en la rehabilitación del tomismo gracias al estudio de la participación en relación al *actus* essendi:»The real climax in the transformation of Thomist metaphysics comes with the publication in 1939 of Father Fabro's study of participation in the teaching of St. Thomas. For this work, and in a series of articles published about the same time in a major controversy with Pre Descoqs, the Thomist revival offered for the first time an interpretation of metaphysics completely centered upon the act of being —the *actus essendi*» (p. 602).

ÍNDICE DE LA TESIS

Pág

INTRODUCCIÓN 1

SECCIÓN I.
ASPECTOS HISTÓRICOS DEL PROBLEMA

CAPÍTULO 1
APARICIÓN Y PRIMEROS PLANTEAMIENTOS DE LA CUESTIÓN DEL SER

A. La esencia del problema 13
B. El problema del ser en la filosofía griega 25
1) Planteamientos presocráticos 25
a) La dialéctica del uno y lo múltiple y el inicio de la especulación filosófica 26
b) Ser, verdad y pensamiento en Parménides 27
2) Platón y el formalismo del ser 38
3) El alcance de la noción aristotélica de ser 50

CAPÍTULO 2
LA DIALÉCTICA HEGELIANA

1) La recuperación de la principalidad del ser en Hegel 66
2) Valoración del principio de conciencia 74
a) La intencionalidad del acto cognoscitivo de una conciencia finita 76
b) Raíz atea del principio de inmanencia 79
c) La crítica de Kierkegaard 83
3) Hegel y Santo Tomás 86
a) Aspectos relevantes del pensamiento de Hegel 86
b) Planteamiento hegeliano 90
c) Puntos de encuentro entre los dos filósofos 93

CAPÍTULO 3
EL SER HEIDEGGERIANO

1) La pérdida de la noción de «actus essendi» en la escolástica posterior a Santo Tomás 101
2) La denuncia heideggeriana del olvido del ser 106
3) Balance del análisis de Heidegger 120

SECCIÓN II
EL «PRIMUM COGNITUM»: NOTICIA INICIAL DEL SER

CAPÍTULO 4
EL MÉTODO TOMISTA SEGÚN FABRO

A. La articulación de las fases del conocimiento del ser 136
1) La confluencia de las nociones ser y acto 136
2) El método resolutivo 141
B. Propuestas de otros tomistas en torno al conocimiento del «Actus Essendi» 144
1) Visión general del panorama tomista 144
2) Maritain y la intuición del ser 153
3) Gilson: el alcance del juicio 160
4) Análisis del tomismo trascendental 167
C. La valoración crítica de Fabro sobre estas Posiciones 173
1) Crítica a la intuición y a la abstracción del ser 175
2) Crítica al juicio como lugar del ser 179

CAPÍTULO 5
NATURALEZA Y CONTENIDO DEL «PRIMUM COGNITUM»

A Prolegomenos 187
B. Naturaleza gnoseológica del primer conocimiento 192
1) El primer objeto del conocimiento intelectual 195
2) Carácter trascendental del «ente» 207
C. Contenido 213
1) Preliminares 213
2) El «primum cognitum» como presencia del concreto 220
3) El «ens» como «id quod est» y el «actus essendi» 222
4) Elementos constitutivos del participio del verbo «ser» 230

CAPÍTULO 6
LA PRIMERA MIRADA INTELECTUAL

A. La captación del ente y el Juicio 241
B. El Conocimiento del «Primum Cognitum» 246
1) Primeras aproximaciones: la abstracción formal 247
2) El «primum cognitum» y la percepción 251
3) La «apprehensio entis» 258

CAPÍTULO 7
EL «PRIMUM COGNITUM» Y EL DESARROLLO DE LA INTELIGENCIA

A. El ente y el principio de contradicción 274
B. El Pensamiento y el «Primum Cognitum» 285
1) Dos textos de Santo Tomás: la analogía sonido, color, ente 290
2) El hábito de los primeros principios 299
3) La dimensión concomitante del conocimiento intelectual 302
4) El «primum cognitum» como hábito intelectual 310

SECCIÓN III
EL ASCENSO METAFÍSICO AL «ACTUS ESSENDI»

CAPÍTULO 8
LA «EMERGENCIA» DEL «ACTUS ESSENDI» EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1) Justificación metodológica 322
2) Las fuentes de Santo Tomás 324
3) Elementos neoplatónicos de Dionisio 332
4) El comentario al «De causis» 336
5) Del ser de Boecio al acto de ser 339

CAPÍTULO 9
PLANTEAMIENTO GENERAL DEL ASCENSO METAFISICO AL ACTO DE SER

1) La polivalencia semántica del término ser 351
2) Niveles semánticos y grados de profundización en el ser 361
3) Las vías de acceso al ser 367

CAPÍTULO 10
LA REFLEXIÓN METAFÍSICA INTENSIVA

1) El pensamiento predicamental 376
2) Abstracción y dinamismo reflexivo 379
3) La superación del nivel abstractivo: la «separatio» 387
4) La abstracción intensiva 390

CAPÍTULO 11
DE LA PARTICIPACIÓN PREDICAMENTAL A LA TRASCENDENTAL

1) Presentación 403
2) La noción aristotélica de participación 410
3) Justificación noética de la participación predicamental 416
a) El concepto de «intensidad» ontológica 416
b) El doble plano de consideración de la relación género-especie 417
c) Fundamento ontológico de la participación formal-nocional de especie-género e individuo-especie 422
4) Participación y multiplicidad real 424
a) Predicación por participación: unidad formal, diversidad real 424
b) La potencia como elemento de distinción 428
c) La diversidad intragenérica: la oposición de contrariedad 429
d) La superación del pensamiento unívoco 432
5) De la univocidad a la analogía 433
6) Abstracción intensiva y participación 438
7) Participación y ejemplarismo 444
8) La noción intensiva de ser 446

CONCLUSIONES 458

BIBLIOGRAFÍA 478
A) Obras de C. Fabro 479
B) Bibliografía general 482

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

A) Obras de C. Fabro*

1) *Libros*

La nozione metafisica di partecipazione, 2ª edición, Società Editrice Internazionale, Torino 1950 (1ª edición 1939).

La fenomenologia della percezione, 2ª edición, Morcelliana, Brescia 1961 (1ª edición 1941).

Percezione e pensiero, 2ª edición, Morcelliana, Brescia 1962 (primera edición 1941; traducción castellana: *Percepción y pensamiento*, Eunsa, Pamplona 1978).

Introduzione all'esistenzialismo, Astra, Milano 1943.

Dio. Introduzione al problema teologico, Studium, Roma 1953 (traducción castellana: *Dios. Introducción al problema teológico*, Rialp, Madrid 1961).

L'anima. Introduzione al problema dell'uomo, Studium, Roma 1955 (traducción castellana: *Introducción al problema del hombre*, Rialp, Madrid 1982).

Dall'essere all'esistente, 2ª edición, Morcelliana, Brescia 1965 (1ª edición 1957).

Partecipazione e causalità, Società Editrice Internazionale, Torino, 1960.

Breve introduzione al Tomismo, Desclée & Editori Pontifici, Roma 1960 (traducción castellana: *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid 1967).

La dialettica, La Scuola, Brescia 1960 (traducción castellana: *La dialéctica de Hegel*, Nuevos Esquemas, Buenos Aires 1969).

Introduzione all'ateismo moderno, 2ª edición, Studium, Roma 1969 (1ª edición 1964).

L'uomo e il rischio di Dio, Studium, Roma 1967 (traducción castellana: *Dios. Drama del hombre y misterio de Dios*, Rialp, Madrid 1977).

Tomismo e pensiero moderno, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969 (colección de artículos de los años 1958-1967).

Esegesi Tomistica, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1969 (colección de artículos de los años 1936-1967).

La svolta antropologica di Karl Rahner, Rusconi, Milano 1974 (traducción castellana: *El virage antropológico de Karl Rahner*, Ciafic, Buenos Aires 1981).

* Puede encontrarse una bibliografía completa de Fabro hasta el año 1984 en AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984; y CASTELLANO, D., *La libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984.

L'avventura della teologia progressista, Rusconi, Milano 1974 (traducción castellana: *La aventura de la teología progresista*, Eunsa, Pamplona 1976).
L'alienazione dell'Occidente. (Osservazioni sul pensiero di E. Severino), Quadrivium, Genova 1981.
Introduzione a san Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno, Ares, Milano 1983.
Riflessioni sulla libertà, Maggiolo, Rimini 1983.
Le prove dell'esistenza di Dio, La Scuola, Brescia 1989.

2) *Artículos:*

La metafisica tomista della partecipazione come sintesi di classicismo e cristianesimo, en Filosofia e Cristianesimo, Marzorati, Milano 1947, pp. 181-186.
Essere ed esistenza, en Actas del I Congreso Nacional de Filosofía. vol II, Mendoza, 30 de marzo al 9 de abril, 1949, pp. 723-728.
Il concepto dell'essere e la metafisica, en «Giornale di Metafisica» (1953) pp. 661-668.
Nuove interpretazioni del Tomismo: la nozione di partecipazione, en «Rassegna di Filosofia», vol. 2, 3 (1953), 3ª fasc. pp. 239-251.
Tomismo e pensiero moderno, en «Rassegna di Filosofia», 2 (1953), 4º fasc., pp. 339-349.
Actualité et originalité de l'esse thomiste, en «Revue Thomiste», 3 (1956), pp. 240-270 y 480-510.
Per la semantica originaria dello esse tomistico, en «Euntes Docete», 9 (1956), pp. 437-466.
Attualità del Tomismo nell'80º dell'enciclica Aeterni Patris, en «Divinitas», 2 (1958), pp. 124-142.
L'obscurcissement de l'esse dans l'École Thomiste, en «Revue Thomiste», 3 (1958), pp. 443-472.
Neoscolastica e neotomismo, en «Divus Thomas», 42 (1959), pp. 249-259.
Essere e storicità, en «Divus Thomas», 1-2 (1959), pp. 1-23
Per la determinazione dell'essere, en «Tijdschrift voor Philosophie», 23 (1961), pp. 375-410.
Nuovi orizzonti dell'analogia tomistica, en «Bulletin Thomiste», 11 (1964), pp. 193-204.
Per un tomismo essenziale, en «Aquinas», 8 (1965), pp. 9-23.
Kierkegaard critico di Hegel, en *Incidenza di Hegel*. Studi racolti nel secondo centenario della nascita del filosofo, U.S. Salerno, Morano, Salerno 1970, pp. 497-563.
Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica, en «Rivista di Filosofia neo-scolastica», (1974), pp. 488-489.
L'interpretazione dell'atto in S. Tommaso e Heidegger, en «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», Congresso internazionale, Roma-Napoli, 1974, pp. 505-517.
Edith Stein, Husserl e Martin Heidegger, en «Humanitas» (1978), pp. 485-517.
L'emergenza dell'atto di essere in S. Tommaso e la rottura del formalismo scolastico, en AA.VV. *Il concetto di Sapienza in S.Bonaventura e in S.Tommaso*, Palermo 1981, pp. 35-54.

Problematica del Tomismo di Scuola, en «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» (1983), pp.187-199.

Appunti di un itinerario, en Essere e Libertà, Maggioli, Rimini 1984, pp. 17-70.

B) Bibliografía general:

1) *Fuentes clásicas y medievales*

ARISTÓTELES, *Opera*, Ex recensione I. BEKKERI, R.A. Berlín 1960. Hemos utilizado también las ediciones parciales de Claredon Press, Oxford; Luigi Loffredo ediore, Napoli; edición trilingüe de V. García Yebra *Metafísica*, 2 vol. Gredos, Madrid 1970.

TOMÁS DE AQUINO, Santo:

Commentum in Quatuor libros Sententiarium. (Vol. VI, l. I y II), Typis Petri Ficcadori, Parma 1856.

Compendium Theologiae, 2ª edición, Imprenta D. Antonio Pérez Dubrull, Madrid 1880.

De Anima, 10ª edición a cargo de Calcarreta y Centi, Marietti, Torino 1965.

De Ente et Essentia, edición a cargo de R. Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1954.

De Natura Generis, edición a cargo de R.M. Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1954.

De Potentia, 10ª edición a cargo de P.M. Pession, Ed. Marietti, Torino 1965.

De Spiritualibus Creaturis, 10 ª edición a cargo de M. Calcarreta y T.S. Centi, Ed. Marietti, Torino 1965.

De Substantiis Separatis, seu de Angelorum Natura, edición a cargo de R. Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1954.

De Veritate, 10ª edición a cargo de R. Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1964.

In Aristotelis Libros De Anima Comentarium, 5ª edición a cargo de P.F. Angeli y M. Pirota, Ed. Marietti, Torino 1959.

In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, 2ª edición a cargo de Cathala y R. Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1971.

In Libros Posteriorum Analitycorum Aristotelis Expositio, 2ª edición a cargo de Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1964.

In Librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus Expositio, edición a cargo de Pera, Caramello y Mazzantini, Ed. Marietti, Torino 1950.

In Librum Boetii de Hebdomadibus Expositio, 2ª edición a cargo de M. Calcarreta, Ed. Marietti, Torino 1972.

In Librum Boetii de Trinitate Expositio, 2ª edición a cargo de M. Calcarreta, Ed. Marietti, Torino 1972.

In Librum de Causis Expositio, 2ª edición a cargo de C. Pera, Ed. Marietti, Torino 1972.

In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio, edición a cargo de M. Maggilo, Torino 1965.

Quaestiones Quodlibetales, 9ª edición a cargo de R. Spiazzi, Ed. Marietti, Torino 1956.

Summa Contra Gentiles, 11ª reimpresión, Ed. Marietti, Torino 1905.
Summa Teologiae, edición de P. Carmelo, Ed. Marietti, Torino 1952.

2) *Estudios*

AA.VV., *Essere e libertà. Studi in onore di Cornelio Fabro*, Maggioli, Rimini 1984.
AA.VV., *Metafisica oggi*, Morcelliana, Brescia 1983.
ALCORTA, J.I., *Vacilaciones tomistas sobre el ser primum cognitum*, en «Folia Humanistica», 19 (1981), pp.187-195.
AUBENQUE, P., *Le problème de l'être chez Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.
BEIERWALTES, W., *Platonismus und Idealismus*, V. Klostermann, Frankfurt a M. 1972 (traducción italiana: *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna 1987).
BEIERWALTES, W., *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979.
BERTI, E., *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna 1987.
BERTI, E., *Studi aristotelici*, Japadre, L'Aquila 1975.
BRENTANO, F., *Von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden nach Aristoteles*, Olms, Hildesheim 1960 (Freiburg, 1882).
CALDERA, R.T., *La primera captación intelectual*, Idea, Ed. Torino, Caracas 1988.
CAMPODONICO, A., *Alla scoperta dell'essere. Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaca, Milano 1986.
CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de Fundamentación*, Universidad de Barcelona 1981.
CANALS VIDAL, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987.
CARDONA, C., *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973.
CARDONA, C., *Ser y libertad*, en «Anuario Filosófico», XIX, 1 (1986), pp. 163-171.
CARNAP, R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analysis der Sprache*, en «Erkenntnis», II (1932), pp. 219-241.
CASTELLANO, D., *La libertà soggettiva. C. Fabro oltre moderno e antimoderno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1984.
CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980.
CLAVELL, L., *Il primo principio della conoscenza intellettuale* en «Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale», vol.VII, pp.62-63 1982.
CLAVELL, L., *Recuperación de la trascendencia*, en «Anuario filosófico», XV, 1 (1982), pp. 211-216.
COMPOSTA, D., *L'intuizione dell'essere. Breve compendio storico-teoretico di una disputa*, en «Studia Urbaniana», 32 (1988), pp. 153-179.
CRUZ CRUZ, J., *Intelecto y razón*, Eunsa, Pamplona 1982.
CUBELLS, F., *El acto energético en Aristóteles*, en «Anales del Seminario de Valencia», 1 (1961), pp. 4-112.
DALLEDONNE, A., *L'autentico «esse» tomistico e l'equivoco neoscolastico sulla «esistenza come atto» in Carlo Giacon*, en «Divus Thomas», (1978), pp. 68-82.

DE FINANCE, J., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, 2ª edición, Universidad Gregoriana, Roma 1960.

DE FINANCE, J., *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid 1971.

DE MUNNYNK, M., *L'idée de l'Être*, en «Rev. Neosc. de Phil.», 31 (1929), pp. 180-193.

DE MUNNYNK, M., *Notes sur l'abstractio*, en «Divus Thomas», 43 (1929), p. 405-417.

DE RAEYMAEKER, J., *La philosophie de l'être*, «Institut Supérieur de Philosophie», Louvain, 1946.

DE RAEYMAEKER, J., *Filosofía del ser*, Gredos, Madrid 1968.

DE RIJK, L.M., *On Boethius's notion of Being. A chapter of Boethian semantics, en Meaning and inference in medieval philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, edited by Norman Kretzmann, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, London, 1988.

DE WULF, M., *Storia della filosofia medievale*, 3 vol. Fiorentina, Firenze 1944-45.

DERISI, O., *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, Club de Lectores, Buenos Aires 1980.

ECHAURI, R., *Dios y el ser*, en «Anuario Filosófico», XIX, 1 (1986), pp. 9-24.

ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*, Universidad, Buenos Aires 1970

ELDERS, L., *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, t.1, Fac-Éditions & Uitgeverij Tabor, Paris, Brugge 1987.

FOREST, A., *Esprit de la philosophie thomiste*, en «Revue des cours et conférences», XXXIV (1932-33), pp. 577-582

FOREST, A., *La réalité concrète et la dialectique*, J. Vrin, Paris 1931.

FOREST, A., *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1956, 2ª edición.

GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987.

GARCÍA ALVAREZ, J., *Los hábitos intelectuales y la perfección del conocimiento especulativo*, en «Estudios Filosóficos», 10 (1961), pp. 349-414.

GARCÍA ESTRADA, *Posibilidad de la metafísica y límites de la abstracción en Santo Tomás*, en «Humanitas», 2 (1954), pp. 317-325.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona 1976.

GARCÍA LÓPEZ, J., *La doctrina de Santo Tomás sobre la verdad*, Eunsa, Pamplona 1967.

GARCÍA MARQUÉS, A. - FERNÁNDEZ, J.A., *Santo Tomás de Aquino. Exposición del De Trinitate de Boecio*, Eunsa, Pamplona 1986.

GARCÍA MARQUÉS, A., *La polémica sobre el ser en el Avicena y Averroes latinos*, en «Anuario Filosófico» XX, 1 (1987), pp. 73-104.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *La synthèse thomiste, Desclée*, Paris 1946.

GARRIGOU-LAGRANGE, R., *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée, Paris 1932;

GEIGER, L.B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas*, J. Vrin, Paris 1942.

GEIGER, L.B., *Abstraction et séparation d'après S. Thomas (In de Trinitate*, q.5, a.3), en «Revue de sciences philosophiques et théologiques», (1947), pp. 3-40.

GIACON, C., S. *Tommaso e l'esistenza come atto: Maritain, Gilson, Fabro*, en «Medioevo, Rivista di Storia della Filosofia Medievale», 1 (1975), pp. 1-22.

GILSON, E., *Being and some philosophers*, The Medieval Studies of Toronto, Toronto 1952 [2] (traducción castellana: *El Ser y los Filósofos*, Eunsa, Pamplona 1979).

GILSON, E., *Eléments d'une métaphysique thomiste de l'être*, en «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», 40 (1973), pp. 7-36.

GILSON, E., *Introduzione alla filosofia cristiana*, Massimo, Milano, 1982.

GILSON, E., *L'Être et l'Essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1962 (Edición castellana: *El ser y la esencia*, Desclée, Buenos Aires 1951).

GILSON, E., *La conoscenza dell'essere*, en «Acta pontificae Academiae Romanae S. Thomae et Religionis Catholica», 13 (1947), pp. 103-114

GILSON, E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932 (traducción castellana: *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires 1952).

GILSON, E., *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1947.

GLUTZ, M.A., *Being and Metaphysics*, en «The modern schoolman», 35 (1958), pp. 271-285.

GONZÁLEZ, A.L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1979.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid 1961.

GREDT, I., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Tomisticae*. vol. II, 10ª edición, Herder, Barcelona 1953.

GUIL BLANES, F., *La abstracción del todo, de la forma y el juicio negativo, según el comentario tomista al «De Trinitate» de Boecio*, en «Estudios Filosóficos», 3 (1954), pp. 389-404.

HAYEN, *L'intentionnel*, Desclée, Paris 1942.

HEGEL, *Sämtliche Werke*, F. Frommann, Stuttgart, 1965.

HEIDEGGER, M., *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978.

HERNÁNDEZ PACHECO, J., *Acto y substancia. Estudio a través de Santo Tomás y Aristóteles*, Univ. de Sevilla, Sevilla 1984.

HOCEDEZ, E., *Quaestio de unico esse in Christo a doctrina saeculi XIII disputata*, Textus et documenta, series Theologica 14, Roma 1933.

HORVATH, P., *La sintesi scientifica di S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1932.

INCIARTE, F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid 1974.

INCIARTE, F., *Ser veritativo y ser existencial*, en «Anuario Filosófico», XIII, 2 (1980), pp.9-25.

JAEGER, W., *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlín 1928 (traducción italiana: *Aristotele*, La nuova Italia, Firenze 1968).

JOHN, H.J., *The emergenece of the act of existing in recent thomism*, en «Inter. Philosophical Quarterly», 2 (1962), pp. 595-620.

KADOWAKI, J., *Cognitio secundum connaturalitatem iuxta S. Thomam*, Herbert, Lang, Bern 1974.

KANT, I., *Kant's gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1910

KUC, L., *La connoissance de son propre acte intellectuel*, en «Journal Philosophique», 5 (1985), pp. 241-253.

LAKEBRINK, B., *Klasische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Rombach, Freiburg 1967.

LAVAUD, J.C., *Le statud ontique de l'appréhension simple (conception) dans la Somme de théologie de Thomas d'Aquin*, en «Journal Philosophique», 1 (1986), pp. 51-54.

LEROY, M.V. *«Abstractio» et «separatio» d'après un texte controversé de S. Thomas*, en «Revue Thomiste», 48 (1948), pp. 328-339.

LOBATO, A., *La cogitativa en la antropología de Santo Tomás*, en «Juornal Philosophique», 3 (1985), pp. 117-138.

LLANO, A., *Metafísica y Lenguaje*, Eunsa, Pamplona 1984.

LLANO, A., *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1983.

MANSER, G.M., *Das Wesen des Thomismus*, V. der Universitätsbuchhandlung, F. Rütschi, Friburgo 1949 (traducción castellana: *La Esencia del Tomismo*, 2ª edición española de la 3ª edición alemana, C.S.I.C., Madrid 1953).

MARC, A., *L'idea de l'être chez saint Thomas et dans la scholastique postérieure*, en «Archives de Philosophie», X (1933).

MARECHAL, J., *Le point de départ de la Métaphysique*, Bruxelles 1949, Cahier V.

MARITAIN, J., *Court traité de l'existence et de l'existant*, P. Hartmann, Paris 1947 (traducción italiana: *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1984).

MARITAIN, J., *La philosophie bergsonienne*, 2ª edición, M. Rivière, Paris 1930 (3ª, Téqui 1948).

MARITAIN, J., *Réflexions sur la Nature Blessée et sur l'Intuition de l'Être* en «Revue Thomiste», janviers-mars 1968, pp. 5-40.

MARITAIN, J., *Sept leçons sur l'être et les premieres principes de la raison spéculative* (1934), en *Oeuvres complètes*, vol. V, pp.596-661, Universitaires, Fribourg, Saint-Paul, Paris. (traducción castellana: *Siete lecciones sobre el ser y los primeros principios de la razón especulativa*, Desclée de Brouwer, Frossard, Buenos Aires 1943).

MELENDO, T., *Ontología de los opuestos*, Eunsa, Pamplona 1982.

MELENDO, T., *La expansión perfectiva del ente en el trascendental pulchrum*, en «Estudios Filosóficos» 98 (1986), pp. 103-128.

MELENDO, T., *El acto filosófico primero, en AA.VV, Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, pp. 75-86).

MERLAN, P., *Abstraction and Metaphysics in St. Thomas' summa*, en «Journal of the history of ideas», 14 (1953), pp. 284-291.

MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, 3ª edición, Rialp, Madrid 1958.

MILLÁN PUELLES, A., *La estructura de la Subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.

MILLÁN-PUELLES, A., *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990.

MONTERO MOLINER, F., *Parménides*, Gredos, Madrid 1960.

NATORP, P., *Platos Ideenlehre*, Darmstadt, Leipzig 1921.

NICOLETTI, E., *Existentia e actus essendi in S. Tommaso*, en «Aquinas», 1 (1958), pp. 240-267.

OWENS, J., *The doctrine of being in the aristotelian metaphysics*, Pub. of medieval studies. Toronto 1957.

PANGALLO, M., *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1987.

PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1936

PERINI, G., *Metodo trascendentale e progresso nel campo del pensiero cattolico*, en «Divus Thomas», (1967).

PHILIPPE, M.D., *Analyse de l'être chez Saint Thomas*, en «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», congresso internazionale, Roma-Napoli 1974, pp. 256-279.

POLO, L., *Curso de Teoría del conocimiento* t.1, 2 y 3, Eunsa, Pamplona 1984-1987.

POLO. L., *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura 1985.

POLO, L., *Lo intelectual y lo inteligible*, en «Anuario Filosófico» XV, 2 (1982), pp. 103-132.

POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona 1964.

PROKOP, M., *La connaissance de l'être et le jugement existentiel chez Etienne Gilson*, en «Les Etudes philosophiques», 1, 1980, pp. 55-59.

RENARD, A., *What is St. Thomas' Approach of Metaphysics?*, en «New Scholasticism», 30, 1956, pp. 64-83.

ROBERT, D., *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique selon S. Thomas*, en «Divus Thomas», 50 (1947), pp. 206-222.

RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Sulla fondazione trascendentale della morale cristiana*, en AA.VV. «Persona e verità morale. Atti del Congreso di Teología Morale», Roma, 7-12.IV.1986, pp. 61-78, Città Nuova.

ROSS, W.D., *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1924.

SÁNCHEZ SORONDO, M., *Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires-Roma 1987.

SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Eunsa, Pamplona 1977.

SANGUINETI, J.J., *Lógica*, Eunsa, Pamplona 1985.

SCHMIDT, R.W., *L'emploi de la séparation en métaphysique*, en «Revue philosophique de Louvain», 58 (1960), pp. 373-393.

SCIACCA, M.F. *Perspectiva de la metafísica tomista*, Speiro, Madrid 1976.

SEGURA, C., *Verdad, juicio y reflexión según Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico», XXI, 1 (1988), pp. 159-167.

SIEWERTH, G., *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, O. Müller Verlag, Salzburg, 1958.

SIMMONS, E.D., *In defence of total and formal abstraction*, en «The new scholasticism», 29 (1955), pp. 427-440.

SLADECZEK, Fr., *Die verschiedenen Bedeutungen des Seins nach dem hl. Thomas von Aquin*, en «Scholastik», V (1930), pp. 192-209 y 523-550.

SLADECZEK, Fr., *Gott und Welt nach dem Sentenzkommentar des hl. Thomas von Aquin*, Rita, Würzburg 1941.

VAN RIET, G., *La théorie thomiste de l'abstraction*, en «Revue philosophique de Louvai», 50, 1952, pp. 353-393.

VAN STEENBERGHEN, F., *La filosofia nel XIII secolo*, Milano 1972.

VAN STEENBERGHEN, F., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, coll. «Les Philosophes Belges», t. XIII, Louvain, 1942.

WIPPEL, J.F., *Metaphysical themes in Thomas Aquinas*, Catolic University Press, Washington, 1984.

WYSER, P., *Thomas von Aquin, In librum Bothii De trinitate quaestiones quinta et sexta*, Fribourg-Louvain 1948.

ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid 1944.

ABREVIATURAS

EL:	Essere e libertà.
DEE:	Dall'essere all'esistente.
IAM:	Introduzione all'ateismo moderno.
IST:	Introduzione a San Tommaso.
LD:	La dialettica di Hegel.
NMP:	Nozione Metafisica di Partecipazione.
PP:	Percezione e Pensiero.
PC:	Partecipazione e Causalità.
ET:	Esegesi Tomistica.
TPM:	Tomismo e Pensiero Moderno.
PTS:	Problematica del Tomismo di Scuola.

EL PRIMADO NOÉTICO DEL «ENS» COMO «PRIMUM COGNITUM»
Análisis de la posición de Cornelio Fabro

I. NATURALEZA Y CONTENIDO DEL «PRIMUM COGNITUM»

A. NATURALEZA GNOSEOLÓGICA DEL PRIMER CONOCIMIENTO

El primer problema que se plantea a la hora de caracterizar el inicio de la vida intelectual, reside en determinar la naturaleza de este *primum cognitum*, esclareciendo cuál es su estatuto noético. Es decir, analizar si el *ens* inicial consiste en una idea abstracta, o se establece como tal en un juicio; o si, por el contrario, no le corresponde un estatuto estrictamente objetivo.Fabro no presenta un tratamiento sistemático de la cuestión. Sin embargo, a partir de sus afirmaciones respecto a este problema, podemos precisar su pensamiento.

Ahora bien, no puede olvidarse que un elemento esencial de la reflexión «lógica» sobre los contenidos de conciencia estriba en no perder de vista que éstos dicen referencia directa a la operación o acto intelectual en el que se dan; aclarar la naturaleza de tales contenidos de conciencia no se puede hacer sin el estudio de los actos cognoscitivos que como tal los constituyen; por esto quedará más claro cuál es el carácter y la naturaleza del *primum cognitum*, después del estudio de la operación cognoscitiva donde se presenta [1].

Además, todo ello se pondrá más netamente de manifiesto una vez visto el contenido que el *ens* tiene y el papel que juega

con respecto a los primeros principios y a la prosecución de la actividad intelectual. Tendremos, pues, una visión mucho más precisa de la naturaleza noética del *primum cognitum* al final de nuestro estudio.

No obstante todo lo anterior, nos ha parecido oportuno iniciar nuestra exposición con un primer análisis sobre la naturaleza del *primum cognitum* con el objeto de enmarcar, ya desde el inicio, las líneas por las que discurre el pensamiento del autor estudiado. El análisis tiene, por tanto, sólo un carácter introductorio, reservando para el final una descripción más exacta de la cuestión.

En esta primera aproximación al problema iremos exponiendo los distintos elementos que, según la opinión de Fabro, caracterizan al *primum cognitum*, pasando de los más generales a aquellos que lo definen más específicamente.

1) *El primer objeto del conocimiento intelectual*

Para Fabro, siguiendo la doctrina de Santo Tomás, el ente constituye el objeto absolutamente primero de nuestro conocer[2]. El carácter de primero viene especificado como un *primum*, no sólo psicológico, sino también crítico-ontológico[3]. Se trata, pues, de un primero no sólo en el orden analítico, según el cual analizando cualquier objeto se encuentra en último término la noción de ente; sino también de un primero, tanto en el plano psicológico —porque es lo primero que viene a nuestra inteligencia, es el desvelo y despertar de la mente[4]— como en el plano crítico-ontológico, ya que es el fundamento al que remite el problema crítico y la base de la apertura de la mente a la realidad, sobre la que se sostiene y tiene sentido el problema metafísico[5].

En estas primeras afirmaciones se pone de manifiesto el carácter de objeto que tal *primum* tiene. En efecto, Fabro ha orientado siempre la consideración del *primum cognitum* por la línea objetiva.

Hay que descartar cualquier interpretación que intente fundar el *primum cognitum* remitiéndose a una instancia que no sea estrictamente intelectual: no cabe plantearlo como fruto de una actividad no cognoscitiva (considerando que se capta a través de la

dimensión afectiva de la subjetividad), porque ninguna facultad que no sea estrictamente cognoscitiva puede tener valor noético, lo cual no significa que tales otras dimensiones no jueguen ningún papel en el desarrollo intelectual.

Tampoco se reduce a un objeto del conocimiento sensible aunque, por el carácter de primero y por su contenido, está muy ligado al conocimiento de los sentidos [6].

Por otra parte, como ya hemos anunciado, en Fabro no encontramos indicaciones que permitan considerarlo como no estrictamente objetivo. Cornelio Fabro sólo parece expresarse en esta dirección en su obra *Dall'essere all'esistente* y en alguna otra posterior. Detengámonos un momento en este punto, que retomaremos al final del trabajo.

En el capítulo primero de dicha obra Fabro aborda el problema de la verdad del ser y el inicio del pensamiento. En esas páginas el autor se centra estrictamente en la determinación del ser como un *prius* absoluto que se presupone en cualquier acto del sujeto: en la operación cognoscitiva, en el mismo ser consciente de la conciencia, en todo acto de voluntad [7], en las relaciones interpersonales en términos de comunicación [8], etc. En definitiva, toda manifestación operativa de la conciencia presupone al ser [9]. Por eso se puede definir a la conciencia como «ser-para-el-ser»: «Ser-para-el-ser, es por tanto la determinación esencial de la conciencia según su ser, que consiste en hacer aparecer al ser y en aparecer en el ser: hacer aparecer al ser y aparecer en el ser son los dos momentos alternantes de aquel proceso que esencialmente comporta el «ser-para-el-ser» como realidad constitutiva o trascendental, según se quiera, de la conciencia» [10].

El carácter de *prius* del ser implica que en el ser no se entra, porque se está siempre, ni se sale, porque el pensamiento constitutiva y esencialmente es del ser, y salir del ser sería, para el pensamiento, salir de sí mismo: «en el ser, por esto, no se entra, porque en él se está siempre, y del ser el pensamiento no sale, porque salir del ser es para el pensamiento salir de sí mismo, lo cual es contradictorio para la conciencia: sería un ser-consciente que al mismo tiempo no-es consciente o bien un «decidir» abandonarse a sí misma para trasladarse más-allá del ser» [11].

La conclusión que obtiene Fabro del análisis anterior es que el ser como tal no es susceptible de clasificación alguna: no es estrictamente ni una forma, ni un contenido, ni una esencia, porque en cualquiera de estas determinaciones está él presente: «tal cualidad es precisamente la de que el ser como tal propiamente no es susceptible de clasificación ninguna: se quiere decir con esto que no se puede pensar propiamente ni como forma, ni como contenido, ni como esencia, ni como existencia, ni como objeto, ni como sujeto; ni como yo, ni como no-yo... La propiedad de cada una de estas parejas determinadas consiste en dividir el ser, en escindirlo en las distintas formas de su «poralidad» o —si se quiere— en dispersarlo o ponerlo en tensión para su desarrollo dialéctico» [12]. Por esto mismo, el ser tampoco puede ser ni sujeto ni predicado [13].

Parece claro que las anteriores consideraciones indican un tratamiento del ser como presupuesto de todo objeto (cognoscitivo, tanto de todo concepto como de todo juicio; volitivo: de toda decisión), su estatuto, por tanto, podría estar más allá del objeto.

El ser, dirá más adelante, no es una realidad definida, sino la actualidad de toda actualidad [14], por ello el ser no es un contenido, sino el continente; «no es un concepto, sino el acto de presencia del ente por el cual se ilumina en la conciencia la verdad del ente y la de sus contenidos y conceptos» [15].

El ser, que está escondido en el ente [16], es descubierto por la metafísica mediante un retorno o proceso regresivo [17], por el que se vuelve sobre el ente para desvelar en él su fundamento, el ser; es el proceso en el que emerge el ser sobre el ente [18]. De este modo el ser es un *prius* que está desde el inicio dado en el ente, *primum cognitum*, pero que sólo se descubre al final.

Sin detenernos en los diferentes temas que toca en este ensayo, de lo anterior podemos suponer que cabe un enfoque del *primum cognitum* no como objeto temático, el *ens in quantum ens* de la metafísica, que encierra al ser, sino como un primero inobjetivo que contiene en su seno al ser [19]. Un eco de esta misma orientación se podría sospechar en algunas expresiones de sus últimas obras:

«la aprehensión del *ens* es, entonces, un *prius* que es al mismo tiempo inicial y constitutivo, o sea, es el objeto como *iluminante trascendental*: entonces, con rigor, no puede denominarse en sentido propio, es decir determinado, objeto, sino más bien, objetivante trascendental»[20]. También: «el ente en acto es, entonces, la *raíz y el fundamento*, para el reloj en acto, para el micrófono en acto, etc... Por esto no es el concepto abstracto escolástico, hegeliano, heideggeriano; no es siquiera un concepto, sino el mismo *presentarse del presente, el ser en acto de lo real* (...). «Ente» es entonces el *plexo, el semantema más concreto* y es a esta riqueza originaria inagotable del ente a la que se refieren todas las ciencias, todas las artes, todas las semánticas. Porque si llegase a faltar este *Grund*, este «fundamento», faltaría la referencia del arte, de la lógica, de la gramática, etc..., a la realidad; pero a la «realidad en acto», y no a la realidad de los filósofos del concepto abstracto. De tal modo que el referirse de todas las semánticas concretas, específicas, determinadas al *Grund* semántico-trascendental del ente es el *referirse de los fundados al fundante*»[21].

Con independencia del estatuto noético del *primum cognitum*, es evidente el carácter de primado radical que el ser que se nos da en el *ens* tiene para Cornelio Fabro. Toda la actividad de la conciencia se fundamenta, es posible, se sostiene, se encuadra, gracias a la referencia constante al ser.

Continuando, no obstante, con la terminología que le es más propia, se debe destacar que este primer objeto es confuso al inicio. «Se puede añadir que se trata de un conocimiento del todo especial e indispensable al mismo tiempo: confuso al inicio como aprehensión inmediata de *id quod est*, de primera reflexión inmediata, la cual se explicita con el crecimiento del conocimiento de la experiencia y con la reflexión comparada de las diversas ciencias»[22]. Y no podría ser menos si es el inicio de la actividad cognoscitiva intelectual. Tal primer objeto se va extendiendo con el proceder de la experiencia[23] y va siendo explicitado con el desarrollo de nuestro conocimiento intelectual[24]. Es, por tanto, un objeto que se enriquece con el crecimiento de la actividad cognoscitiva.

Tanto en *Nozione metafisica di Partecipazione* (de 1939)[25], como en su artículo *Problematica del tomismo di scuola* (de 1983) este objeto es de carácter nocional. Eso significa, entre otras cosas, que el primer objeto del conocimiento intelectual no se obtiene por la actividad judicativa, descalificando nuestro autor las interpretaciones que han ido por esta línea.

Si está claro el carácter nocional que tiene en Fabro el *primum cognitum*, se observa, por el contrario, una cierta evolución en su pensamiento al describir el tipo de noción de que se trata.Tal evolución no es tanto un cambio radical como una maduración.

En *Nozione metafisica di Partecipazione* se considera al *primum cognitum* como una noción obtenida por abstracción formal[26]. Pocas páginas antes[27] ha explicado en qué consiste la abstracción formal, distinguiéndola de la total. Aunque este aspecto se estudiará más adelante, interesa observar que la abstracción formal es propia de las primeras intenciones —dice Fabro— y se relaciona exclusivamente con los singulares como con sus términos *a quo*. Así mismo señala que éste es el tipo de abstracción (y de objetos abstractos) con los que trabajan las matemáticas. Se podría sospechar un cierto peligro de desviación hacia el formalismo[28].

Un concepto que se relaciona con los singulares de los que se obtiene como con los términos *a quo*, significa que en su consideración, la inteligencia, en lugar de servirse de él para conocer la realidad (dichos singulares) se detiene en la atención del contenido de tal noción sin más; es decir, se centra sólo en la formalidad que el concepto le presenta, desconsiderando su valor de realidad. Esto es necesario en conceptos que no tienen una referencia directa con la realidad, como las nociones del álgebra, pero también lo hace la mente cuando, con independencia de la realidad de lo considerado, se detiene a describir las notas que constituyen su concepto. Las operaciones intelectuales por las que se piensan estos conceptos serán diversas, como distintos son los objetos. Considerar al *ens* como un concepto abstracto de modo semejante a los conceptos matemáticos o a los conceptos en los que sólo se considera el contenido formal, deja la puerta abierta para una concepción del ente que se resuelve en la no contradicción lógica de sus notas. Como además *ens* dice relación al ser, esta postura puede

derivar hacia una consideración formal del *esse*: el ser no es más que una formalidad de la realidad.

Según las anteriores afirmaciones de Fabro, el *primum cognitum* tiene una naturaleza afín a las nociones matemáticas indicando simplemente una formalidad, en este caso la más general, la de real; pero el «ser real» no es una forma en sentido estricto.

Más adelante, en *Partecipazione e causalità*[29] y, con más detalle en *Percezione e Pensiero*[30], se considera una noción en relación directa con la percepción del concreto y por la que captamos el carácter de existente, también intelectualmente, del mismo concreto gracias a la continuación entre el conocimiento sensible y el intelectual[31]. Por otro lado, no hay que olvidar que, ya en *Nozione metafisica di Partecipazione* había explicado cómo esta noción se obtenía por abstracción cuasiformal, a partir de una particular percepción de orden concreto[32]. De donde, por la relación que tiene con la percepción de lo concreto, se pone de manifiesto lo lejos que está de considerar Fabro al *primum cognitum* desde una perspectiva esencialista, de la que, por las anteriores afirmaciones se podría sospechar. Pero es sobre todo en *Problematica del tomismo di scuola* donde queda más claro precisamente en la crítica que hace a Maritain, el cual considera al *primum cognitum* en la línea del conocimiento inteligible de las esencias más abstractas, resultando una noción de *ens* como *primum cognitum* «fosilizada»[33]. El primer objeto no es pues un *abstractum* en el que sólo se capta una forma o una formalidad en general, aunque se mantenga su carácter nocional o conceptual.

> «'Ente', entonces, en cuanto es el semantema originario que indica «esto que tiene el acto de ser», es el semantema de la primera y última concreción de la realidad en acto, en cuyo interior se actúan todas las otras determinaciones de la realidad como sus participaciones. «Ente» es el semantema «trascendental fundante» respecto a cualquier otra determinación de lo real: se escapa a cualquier determinación lógica (de género y especie) en cuanto no se encuentra en la vertiente de los conceptos formales constitutivos, sino que se pone como plexo primero del acto primero (el *esse*), como fundamento de la realidad de todas las formas y de to-

dos los actos que constituyen al concreto en sí, fuera del pensamiento y de la mera posibilidad»[34].

A partir de sus afirmaciones, puede observase que en las primeras obras hay una oscilación entre considerar al *primum cognitum* como una noción de contenido formal, o como no estrictamente un concepto que se refiere a una forma sin más. En las obras de madurez insiste en el último aspecto, manteniendo que el *ens* no es un concepto abstracto normal. En la medida en que Fabro lo relaciona más estrechamente con el conocimiento del concreto-real, y en particular con su conocimiento como real (que es), en esa medida deja de lado una concepción formalista del *primum cognitum*.

2) *Carácter trascendental del «ente»*

La noción con la que se inicia la vida intelectual, es una noción de mínimo contenido formal y de máxima extensión[35]. Esta es otra nota que caracteriza a la primera noción: su contenido formal es mínimo, mientras que ella se extiende a todo el resto de nociones y es predicable de todos los individuos reales.

Su mínimo contenido formal y máxima extensión no significan que tal noción sea un género supremo. Cuando en *Partecipazione e causalità*, Fabro analiza las relaciones entre causalidad, participación y analogía, al destacar cuáles son los puntos en los que contribuye Aristóteles a la doctrina tomista de la analogía, explica que[36], la primera de estas contribuciones estriba precisamente en subrayar que el ente no es un género[37]. El carácter trascendental de dicha noción funda su ser análoga y, por otra parte, se opone a la consideración hegeliana del ser como género supremo indeterminado y vacío[38].

Otro punto que define el pensamiento de Fabro respecto a la naturaleza del *primum cognitum* es la advertencia de que la primera noción que se da en la inteligencia no es un *a priori*:

> «podemos decir que para Santo Tomás el ente no es un a priori de apercepción que debe ser superado con la dialéctica (idealismo), ni un posterius de la actividad del jui-

cio: lo primero (¿también Rosmini?) sería un receptáculo (forma) vacío, lo segundo turbaría el equilibrio fundamental del conocer dentro de la relación *ens-esse*, en cuanto el *ens* mismo se presenta inmediatamente ante la mente como *id quod habet esse*, sin funciones intermedias que todavía no pueden existir»[39].

Santo Tomás insiste en este punto: el *ens* es lo primero que el intelecto concibe; no consiste, por tanto, en un *a priori* de apercepción, o de carácter trascendental que se aplica a los contenidos que son presentados por la sensibilidad para constituir el objeto intelectual[40].

Por otra parte, es obvio que, por ser primera, tiene un carácter fundante. Carácter fundante significa, por una parte, que esa noción es el fundamento, en cuanto que sostiene la prosecución de la actividad del pensamiento y sobre ella se apoya; por otra parte, es fundador, en el sentido de que inaugura y constituye el pensamiento en cuanto pensamiento[41]. Fabro siempre ha mantenido que el *primum cognitum* es el fundamento del principio de no contradicción y que da —como condición de posibilidad— significado a todo concepto y juicio posterior[42].

Para finalizar esta primera aproximación, cabe señalar que, según Fabro, la noción que indica el despertar de la inteligencia está presente en todo acto cognoscitivo intelectual. Es otra propiedad que de nuevo indica lo peculiar de la naturaleza noética de la primera noción: ella está presente en todo concepto, en todo otro objeto cognoscitivo.

Además, sobre ella vuelve la metafísica en su reflexión. El ente, como objeto que estudia la metafísica, no es, evidentemente, la primera noción confusa de nuestro inicio intelectual, sino que la metafísica vuelve, tematizándola para reflexionar sobre ella, a la noción de ente tal como la tenemos después de años de actividad intelectual y, por tanto, mucho más enriquecida; pero no hay que olvidar que tal noción ya está desde el principio y, por ser principio, es por lo que es también fundamental para la filosofía[43].

Recapitulando lo hasta ahora alcanzado se observa que todos los elementos que caracterizan, según Fabro, la naturaleza del *primum cognitum*, hacen de ésta una noción muy peculiar. Nuestro

autor nunca ha dejado de considerarla como una noción, pero en sus últimos estudios, en donde se resalta lo peculiar de su pensamiento, nos la presenta como un semantema que es todo real y nunca lógico, como un *noema*, como una *intentio stans*. Con estas expresiones se pone de manifiesto lo peculiar de dicha noción: no se la puede considerar como un objeto noético formal (semantema nunca lógico), hace referencia directa a la realidad (es todo real); no obstante es de un «entender» (entendido: *noema*) y queda presente y se da en todo acto cognoscitivo (*intentio stans*)[44].

Por otra parte Fabro destaca su naturaleza de trascendental y el papel que juega respecto a los demás trascendentales. Por trascendental, es análoga, con la particular analogía que tienen los mismos[45].

B. Contenido

1) *Preliminares*

Es experiencia común que en todo conocimiento de la realidad, sabemos que ésta es real; es decir, en toda la actividad cognoscitiva de lo real se incluye un conocimiento del ente, de la *ratio entis*. El análisis fenomenológico, como subraya Fabro en numerosas ocasiones en *Percezione e Pensiero*, pone de manifiesto que dicha noción acompaña a la prosecución de la actividad intelectual: el carácter de *primum* no significa que tal noción se «almacene» y quede fija en algún lugar recóndito de nuestra conciencia.

Pero todo ello no significa que los distintos elementos que veremos están presentes explícitamente en esta noción, se presenten como parte (también explícita) del contenido de cualquier objeto de conocimiento intelectual[46]. La *ratio entis* no es una nota más del objeto. Lo cual quiere decir que habitualmente no centramos nuestra atención sobre ella, aunque esté presente; es decir, la damos por supuesto.

Ya hemos hecho referencia varias veces al carácter «confuso» que tiene la primera noción, tanto por su naturaleza de primera[47], como por la información —llamémosla así— que presenta a la inteligencia, que es de mínimo contenido formal[48]. La confu-

sión que la distingue dificulta la clarificación de su contenido: también aquí se pone de manifiesto lo peculiar del *primum cognitum*. Cualquier objeto, en cuanto correspondiente a una operación cognoscitiva intelectual, puede ser analizado en sus notas, reflexionando sobre él (*secunda intentio*).

Sin embargo, no sucede del mismo modo con el *primum cognitum*: se requiere un esfuerzo mayor para diseccionarla y mostrar sus elementos, precisamente por su mínimo contenido formal y, no obstante, es evidente la importancia de tal esclarecimiento: el *primum cognitum* no es una noción más, es el inicio e indica la orientación que fundamentalmente tiene la inteligencia.

El pensador italiano es consciente de las dificultades expuestas, sin embargo no rehusa a desarrollar su análisis. En la presentación de su pensamiento seguiremos la metodología hasta ahora usada, mostrando las distintas determinaciones que manifiesta nuestro autor del contenido del primer conocimiento.

2) *El «primum cognitum» como presencia del concreto*

En su crítica a Maritain[49], Fabro precisa que la noción de *ens* no está en la línea de las esencias abstractas; su contenido no puede ser, por tanto, como el que tienen las esencias en nuestro conocimiento.

En este sentido, ya en *Nozione metafisica di Partecipazione* pone de manifiesto la relación directa que tiene con el concreto[50], la cual queda mejor explicitada en *Percezione e Pensiero*[51] cuando se estudian las relaciones de dicha noción con el acto perceptivo y se determinan las conexiones que se dan entre ambos. En *Problematica del Tomismo di scuola* encontramos formulaciones muy precisas: «en realidad el *ens* es el objeto de conocimiento absolutamente primero, es el conocimiento de la presencia de lo concreto en su primera evidencia real junto con su confusión primordial: *ens* es cualquier cosa presente, en primer lugar, en la experiencia sensible donde el aspecto más claro es, precisamente, el darse y el imponerse como presencia sensible de afirmación absoluta»[52]. Un primer elemento, por tanto, que se pone de manifiesto para Cornelio Fabro al analizar el contenido de esta noción, es

la referencia que tiene al concreto: la noción de ente indica la presencia del concreto[53].

Precisando la expresión «indicar la presencia», Fabro señala que la noción confusa de *ens*, como *primum cognitum*, dice la realidad en acto[54]. Y más concretamente, en *Problematica del Tomismo di scuola*, Fabro advierte que, a diferencia de la esencia —que puede ser real o posible— el término *ens* indica siempre algo como real[55]. Es obvio que según la perspectiva asumida, nos situamos en las antípodas de las metafísicas esencialistas que definen precisamente al *ens* como aquello que «puede ser real» por no tener contradicción interna.

La noción de *ens* manifiesta el carácter de real, que tiene lo que está siendo real.

3) *El «ens» como «id quod est» y el «actus essendi»*

Continuando el análisis para caracterizar el contenido del *primum cognitum*, el pensador italiano se remite a la fórmula clásica: la noción de *ens* es equivalente a la expresión *id quod est*[56]. Indicar el carácter de real de algo se puede expresar con la fórmula *id quod est*.

Sin embargo, la enunciación tradicional es susceptible de interpretaciones diversas. El problema central se sitúa en saber si en la primera captación del ente, del carácter de ente (de la *ratio entis*), tenemos alguna noticia del acto de ser.

A la luz de lo visto, para Cornelio Fabro el ente dice el carácter de real, lo cual implica que el pensamiento —desde el principio— es de lo real, está abierto a lo real y lo conoce como real. El problema entonces se plantea así: el ens, ¿dice sólo la existencia de lo captado intelectualmente, como mero *factum*, o dice de algún modo el acto de ser?

* * *

En *Percezione e Pensiero* escribe nuestro autor:

> «la fenomenología, sin acarrear prejuicios para ulteriores desarrollos, pone en claro que el hecho de la percepción

> concierne siempre a «algo que es», dice relación a un contenido captado en el ejercicio del acto de ser: «yo veo los árboles, la casa y el cielo», no en cuanto están en mi mente o en la imaginación, sino en cuanto existen en frente de mí. Debemos distinguir por tanto, en un objeto de percepción, el sujeto o la esencia, y el acto de ser (*esse*): la percepción de la realidad es la percepción de una esencia en la realización de su acto de ser. La fundamentación de la percepción de realidad consiste entonces en el justificar la aprehensión del ente en concreto como síntesis de esencia y ser»[57].

En el mismo actuarse de la conciencia, a partir de la sensibilidad, no captamos sólo las formas, sino el carácter de existente, de ser de hecho, de tales formas en la realidad. En concreto —indica Fabro— tal carácter de existencia es dado de modo inmediato por la experiencia, tanto externa como interna. El *primum cognitum* no presenta una formalidad en sentido estricto, sino que se refiere a lo considerado como real. De ahí que mantenga:

> «si se debiera demostrar la realidad y la presencia del ente por participación, querría decir que el pensar en el inicio no lleva al ente, sino a otra cosa la cual —no siendo el ente, sino estando fuera del ente o siendo otra cosa que ente— debería condicionar la aparición del ente. Pero nada es o puede ser anterior al ente o estar fuera del ente o ser otra cosa que ente, por el contrario, la absoluta prioridad intencional que el ser del ente reivindica para sí mismo es lo que hace del ser el fundamento del pensar, como exige el principio parmenídeo»[58].

Esto quiere decir que la conciencia no sólo adquiere el elemento formal de la realidad, que puede abstraer por la actividad del intelecto agente, a partir de lo que presenta la sensibilidad, sino que también sabe de su realización existencial[59].

El problema, no obstante, aún permanece. Está claro que tenemos noticia del carácter de real de lo real, que sabemos su existencia, pero todavía queda por precisar si tenemos también noticia de su acto de ser.

Por una parte, sobre todo en *Percezione e Pensiero*, Fabro hace hincapié en que, desde el punto de vista fenomenológico, el análisis de la percepción nos lleva hasta la existencia como hecho.

Quedarse ahí, no obstante ser ya algo muy importante, significaría que la posición de Aristóteles, tal como es interpretado por Fabro, no puede superarse. Sin embargo, y es éste uno de los puntos centrales del pensamiento de Cornelio Fabro, Santo Tomás supera la metafísica del Estagirita con la noción de *actus essendi*, dentro del marco de la participación. Es evidente que si ente sólo dice la existencia como *factum*, la existencia como tal no tiene valor metafísico, con lo que no salimos de una ontología de la sustancia[60].

Para nuestro autor, toda la metafísica es un proceso de fundación o fundamentación: consiste en la búsqueda del último porqué, el fundamento último y radical de la realidad; tal proceso de fundamentación llega, como última instancia, en Santo Tomás al *actus essendi*. Si al llegar a él se aquieta todo este proceso, desencadenado por el afán de inteligibilidad de lo real, será gracias a haber alcanzado su final (al menos el final tal como ahora, en este estado, lo vemos). Pero esto también implica que de tal final ya teníamos una cierta noticia, de lo contrario no se justifica que surja esa quietud por la seguridad de haber llegado al fundamento[61].

Por eso, aunque la reflexión fenomenológica sólo indique que junto al contenido formal obtenemos el conocimiento de la existencia, eso no significa que todo acabe ahí. En la reflexión metafísica descubrimos que ya teníamos una cierta noticia del acto de ser[62].

Debe señalarse que el horizonte que se presenta entonces de cara a la filosofía es netamente distinto, no sólo respecto a las orientaciones esencialistas, sino también con referencia a las perspectivas positivistas y empiristas. Fabro comenta que para el empirismo, la existencia no supera el ámbito de la inmediatez de la percepción, y por tanto, su mero carácter de hecho o de darse fenoménico a la conciencia[63]. Por el contrario, Santo Tomás trabaja, no con la existencia, sino con la *ratio essendi*, que señala el ser como acto[64].

Ahora bien, el *esse*, que se nos da ya en el inicio de la vida intelectual, es un *esse* «confuso»[65], no podemos pensar que se presenta con todos los caracteres que tiene para el metafísico. Por otra parte, tal noticia del *esse* es dada en el ente, no hay aprehensión directa del *actus essendi* por parte de la inteligencia, sino del ente, que, eso sí, se nos manifiesta como siendo. Aunque sepamos de tal acto, a él sólo se llega plenamente por la reflexión metafísica. En el *primum cognitum* conocemos lo real «en acto» aunque no se haya alcanzado todavía la noción refleja de acto «en cuanto acto». También en este punto —dice Cornelio Fabro— el pensamiento de Santo Tomás se separa del de Heidegger y del de Hegel, para quienes hay una experiencia directa del fundamento[66].

En vista de todo lo anterior, queda claro que el ente también dice, aunque de modo vago, el ser, no sólo como *factum*, sino como algo más: tenemos una cierta noticia del acto de ser.

A continuación añade Fabro que el *ens* dice la realidad en acto, tanto la realidad singular, como la realidad en general. Primariamente el *primum cognitum* se refiere a lo concreto, secundariamente se abre a todo lo que es real y de lo real. Por eso al pensar en una esencia la pienso como de entes y al pensar en la realidad en general, pienso en todos los entes. Este incremento en el campo semántico, de lo singular a todo lo que hace referencia a lo real, tiene lugar en la medida en que se desarrolla la inteligencia y, por otra parte, es garantía de que el conocimiento es siempre de lo real y que como tal es considerado.

El *ens* como *primum cognitum* es, por tanto para Fabro, el primer contacto con el *actus essendi*. El *esse* al inicio corre parejo con el *ens*, porque es el *esse* del *ens*. Ambos —*esse* y *ens*— sufren distintas determinaciones que son un aumento en el conocimiento tanto en profundidad como en madurez. Estas determinaciones primero se centran en el ente, para luego distinguir en él mismo la *essentia* del *esse*, aclarando la distinción *ens-esse*, para acabar en el *esse* como acto.

4) *Elementos constitutivos del participio del verbo «ser»*

La misma expresión gramatical con la que designamos al *primum cognitum* (*ens*) indica su referencia al acto; el término

«ente», como participio, tiene un sentido activo[67]. Desde las primeras obras, siguiendo las indicaciones de Santo Tomás, Fabro señala este aspecto[68]: como caminante indica el que camina y, más en concreto, el caminando del que camina, ente indica el siendo del que es. En *Nozione metafisica di Partecipazione*, no obstante, lo presenta de un modo eminentemente formal: el ente señala el ejercicio de la formalidad del ser. En esta obra, todavía temprana, hemos visto como colocaba al ente en la abstracción formal. En obras de mayor madurez logra una formulación mejor[69], destacando además, que el participio «ente» dice el acto dos veces: primero, porque dice el acto del estar siendo; segundo, porque todo otro acto se remite a él (el caminante camina porque está siendo).

Ahora bien, el ente no dice sólo acto, sin más. Ya hemos mencionado que, para Cornelio Fabro, en Santo Tomás no hay una experiencia inmediata del *actus essendi*, sino del *ens*[70]. El *ens*, como participio, indica el acto; pero como el caminante no dice el caminar, sino un sujeto que camina, el *ens* no dice el ser sólo, sino el ente que es o el ser del ente en cuanto que ente. Así pues, el *primum cognitum* indica una dualidad de sujeto y acto: «el haber admitido, en nuestra posición, que el primer despertar intelectual conduce al ente, bajo el aspecto más indeterminado de «algo que existe» [implica que] nosotros mantenemos como inseparables el sujeto —algo— y el acto —el existir— como dados simultáneamente a una única facultad; y no derivamos, ni psicológicamente ni metafísicamente, la esencia de la experiencia externa, y la existencia de la interna»[71].

Y sin embargo, también al tratar esta cuestión en *Percezione e Pensiero* se vuelve a referir al sentido activo que indica este participio como al ejercicio de una formalidad; no dejan de sorprender estas oscilaciones. «¿Qué se entiende por realidad? Real es ante todo y sobre todo «lo que es», lo que tiene el acto de ser: puesto que real es el ente, y el ente es un término participial de sentido activo que indica el ejercicio en concreto de una formalidad, la del ser, como «caminante» la de caminar»[72].

Así pues, acerca del contenido del *primum cognitum*, llegamos a que el ente indica el plexo de sujeto y acto, de contenido (que se presenta a la conciencia) y de actualidad (acto, *esse*) del mismo[73]. Por esto, para Fabro, el contenido de la primera no-

ción se puede formular mediante la expresión *id quod habet esse*[74], en donde tenemos una esencia concreta real y el *esse* que la actúa desde dentro[75].

El conocimiento que tenemos de la esencia es también mínimo: es el conocimiento de un sujeto que es un algo además de estar siendo. Por eso, respecto a la esencia, el *primum cognitum* tiene un contenido formal muy pobre. También en la reflexión metafísica se observa que el ente en cuanto ente dice composición de esencia y acto de ser, pero esta esencia está indeterminada, puede ser cualquier esencia real.

* * *

En este apartado hemos pretendido presentar una primera caracterización noética del *primum cognitum* en Fabro; la hemos llevado a cabo en dos momentos. En ambos las notas que lo definen se identifican mediante la reflexión sobre lo más originario de nuestro conocimiento.

En el primero, se ha establecido la naturaleza noética del primer conocimiento intelectual; hemos visto que Fabro lo considera específicamente como una noción; pero que ésta tiene un contenido formal mínimo y la máxima extensión, respecto al resto de nociones. Por otra parte, dice referencia a la presencia del concreto y está presente, como conocimiento, en el resto de la actividad intelectual, donde se va explicitando. Esta noción, por tanto, tiene un carácter muy peculiar, que hace que no pueda ser asimilada, incluso desde el punto de vista lógico, a los otros conceptos.

En un segundo momento nos hemos detenido en el análisis del contenido de dicha noción. Aquí se ponían de manifiesto sus relaciones con el singular y su carácter de participio, es decir, su sentido activo. El *ens* dice tanto la actualidad del objeto que se conoce, su realidad conocida como tal, como que tiene un contenido, pudiéndose expresar por la fórmula *id quod est, id quod habet esse.*

El punto central es la constatación de que la primera noción es un plexo de contenido formal todavía muy poco preciso y de acto. El *primum cognitum* no informa sólo de la existencia como hecho, sino del acto de la realidad que le hace ser real, del ser.

Ahora se dirige la reflexión hacia la operación por la que conocemos el *primum cognitum*, su estudio tiene también una particular importancia.

II. EL CONOCIMIENTO DEL «PRIMUM COGNITUM»

En el apartado precedente hemos caracterizado la naturaleza lógico-noética y analizado el contenido del *primum cognitum*. Pretendemos en el presente estudiar cómo —en la opinión de Fabro— capta la mente al *primum cognitum*, cómo se llega a él. Las dificultades que se planteaban para el estudio de la naturaleza y contenido del *primum cognitum* se vuelven a presentar. El carácter del todo especial de esta noción, que sea la primera y siga siéndolo en la prosecución cognoscitiva, junto al sentido de acto que indica, dificultan la reflexión que pretende determinar cuál es la operación cognoscitiva por la que aferramos dicha noción.

1) *Primeras aproximaciones: la abstracción formal*

En *Nozione metafisica di Partecipazione*[76] considera nuestro autor al *primum cognitum* como una primera noción imperfecta y confusa que indica el inicio y despertar de la vida intelectual, la cual se obtiene por abstracción formal[77]. Veamos qué entiende por abstracción formal para comprender cómo considera el conocimiento del *ens* en esta primera etapa de su pensamiento.

En esta misma obra, criticando la teoría de los tres grados de abstracción[78], distingue Fabro entre abstracción total y abstracción formal.

Por una parte, mantiene que esta distinción corresponde o sigue a las relaciones que se dan en la estructura de las cosas entre el todo y la parte, y la materia y la forma. En concreto, la abstracción total hace referencia a las relaciones entre el universal y sus individuos, mientras la formal se refiere a la forma, prescindiendo de la naturaleza concreta de las cosas mismas. Así, la primera es la que corresponde a las ciencias físicas y la segunda a la matemática[79].

Más adelante precisa que a la abstracción formal le corresponde la *prima intentio*, que llama formalidad metafísica, y es considerada como indiferente a sus inferiores. Por el contrario, a la abstracción total le corresponde la *secunda intentio*, denominada formalidad lógica, y que sí dice relación con los inferiores[80].

En su exposición Fabro se remite al *In Boethium De Trinitate*. No pretendemos entrar ahora en un análisis detallado del valor de su interpretación; no obstante nos parece oportuno llamar la atención sobre dos aspectos de este comentario: en primer lugar, la crítica a los tres grados de abstracción.

La sustitución de esta concepción por otra que distingue la abstracción total y la formal, indican que, para Fabro, bajo el término abstracción caen operaciones intelectuales de orden distinto: la abstracción formal y la abstracción total. Fabro se enfrenta a la visión que, en líneas generales, considera que sólo hay un tipo de operación abstractiva y que ésta es progresiva, por grados.[81]

No obstante la anterior distinción, lo específico de toda la actividad abstractiva consiste en que, a diferencia de la intuición, ella no acaba en el objeto exterior material presente ante nosotros, sino en el objeto según el estado que tiene en la mente[82]. No ha sido Fabro el único autor que ha preferido la distinción de abstracción formal y total a la teoría de los tres grados de abstracción. Dicha distinción permite no confundir las ciencias meramente formales con las que se centran en lo real, diferenciándose netamente las operaciones intelectuales propias de la lógica de aquellas de la metafísica.

Sin embargo, no deja de sorprender que el autor coloque en la misma abstracción formal tanto al *primum cognitum* y las primeras intenciones (los conceptos como medio *in quo* de conocimiento intelectual de la realidad), como a los objetos propios de las matemáticas; así como que, bajo la abstracción total, caigan tanto las segundas intenciones (propias de la reflexión lógica) como el objeto de las ciencias que llama reales.

Hay autores que mantiene, por el contrario, una concepción algo diversa: la abstracción total, que guarda relación directa con lo singular, sería la operación que capta la esencia para referirla a lo real y por tanto la operación propia de las ciencias de lo real,

de los conceptos como medio *in quo* de conocimiento, y de la metafísica. Por el contrario, la abstracción formal toma la forma con independencia de su relación con lo real, y es la operación que se da en las ciencias formales como la lógica o las matemáticas[83].

A pesar de ello, en esta obra de su primera época, Fabro, al mismo tiempo que mantiene una concepción de la primera noción como correspondiente a una abstracción (precisamente porque es una noción intelectual), ya pone de manifiesto la relación que tiene con la percepción: porque conocer el ente, es conocer la *ratio entis* de lo real, que todo hombre tiene, y con la que entramos en contacto a nivel noético gracias al conocimiento sensible. Este último aspecto, en relación con la percepción, lo desarrollar en otras obras, pero ya en la primera señala que el ser como existencia es tocado en la sensibilidad, por el carácter de presente que tiene lo conocido sensiblemente y que, por otra parte, tal existencia es captada por el entendimiento dentro o junto con la esencia[84].

2) *El «primum cognitum»* y la percepción

La relación del conocimiento del *ens* con la percepción se encuentra sobre todo en *Percezione e Pensiero*. Allí Fabro describe cómo al reflexionar sobre el acto perceptivo identificamos en él tanto unos contenidos, como que tales contenidos son reales. La primera noticia que tenemos al percibir la realidad es precisamente el *primum cognitum*.

En el análisis sobre la percepción que hace en la obra citada, Fabro destaca que, desde el punto de vista fenomenológico, en todo acto perceptivo, captamos tanto unas formalidades, como la existencia de las mismas. Precisando sus observaciones fenomenológicas con criterios metafísicos, señala que la percepción de la realidad es la percepción de una esencia, y la percepción de su *esse*[85]. Se nos muestra a todos continuamente en el mero vivir que no sólo sabemos de formas, sino de seres, es decir, de esencias-siendo, de sujetos reales (la casa y el árbol que, al mirar por la ventana, veo). Es más, en toda actividad perceptiva, lo primero que capta la conciencia es —junto a unas primeras características de «qué cosa es»— también su carácter de real «que es»—. Para Tomás de

Aquino, la *ratio entis* la captamos *statim*, inmediatamente[86]; luego podremos fijarnos mejor, valorar detalles, etc., pero la *ratio entis* ya está desde el principio.

Como hemos visto, el filósofo italiano subraya que en el análisis fenomenológico del *primum cognitum* aparece la dualidad de un «algo» y de que tal algo «sea»: «la dualidad intrínseca a la noción de ente está presente por tanto también en el análisis fenomenológico: una cosa es la cosa como cosa, y otra el hecho de ser de la cosa. Esta dualidad de sujeto y acto es la primera entre todas, y es la razón de por qué se pueda presentar cualquier otra: lo mínimo que yo puedo percibir de alguna cosa es que es «algo» en acto y ningún objeto es perceptible, si antes no es percibido como «algo» en acto»[87].

Es más, porque esta distinción se pone de manifiesto en la reflexión fenomenológica, cabe y se explica que se tematice metafísicamente buscando su fundamento ontológico. «El problema de la percepción ¿es entonces el de la relación entre la esencia y la existencia? No lo afirmo sin más ni más, puesto que es propio de la metafísica el considerar tal relación en su alcance absoluto. Pero la metafísica no podría considerarlo en abstracto, si la fenomenología no lo tuviese presente en concreto»[88].

La dualidad de aspectos no significa que el uno no tenga relación con el otro, ya sea a nivel ontológico como a nivel noético. Al contrario, el sujeto —el algo— remite al acto, y el acto remite a un sujeto; el acto lo es de un sujeto, y el sujeto es por su acto[89]. También a nivel cognoscitivo se da una unificación: no se capta el «siendo» separadamente de «lo que es», como había insistido en *Nozione metafisica di Partecipazione*[90]. Precisamente por ello, aunque dicha unificación no implica identidad[91], el olvidarla, para considerar sólo o el contenido —esencia— o la existencia, da lugar a los monismos que se verifican tanto en el campo gnoseológico, como en el metafísico[92].

Lo anterior significa que a nivel perceptivo la inteligencia capta en primer lugar al ente: una realidad que tiene un contenido y que es real. Ambos aspectos se dan unidos en el primer acto que hace la subjetividad al abrirse a la realidad concreta que le circunda. Hemos pasado, por tanto, de una consideración del *primum cognitum*

como objeto abstracto, a ponerlo en relación directa con la percepción inicial.

En *Problematica del tomismo di Scuola* concibe al *ens* como dado ante la presencia del concreto. El *ens* dice el acto, como participio que es, y puede expresarse como *id quod habet esse*. Lo que es, lo que tiene el ser es el concreto. De su «siendo» nos percatamos ante su presencia. Al enfrentarme con las determinaciones que estoy conociendo y descubrirlas presentes ante mí, las conozco como reales. Por ello no cabe considerar al ente como no real[93].

LLegados a este punto conviene hacer una advertencia. La presencia del concreto, descubrir ante mí las formas que estoy conociendo, no es descubrir la presencia del objeto cognoscitivo como algo distinto de mi subjetividad pero que sin embargo se da en ella; tal presencia indica simplemente que estoy efectivamente conociendo algo, que un objeto se está dando en mi conciencia. Por el contrario, la presencia a la que aquí se refiere el autor es la de lo real ante mí, como algo que yo no soy ni es reductible a mi yo. El objeto no es la subjetividad, en cierto modo está ante ella a modo de presente, pero se da en ella; por el contrario lo concreto está fuera de ella, y su presencia exterior me habla de su ser.

A partir de esta concepción del *primum cognitum*, el autor critica la postura de Maritain. No cabe hablar de un conocimiento del *ens* en la línea de la abstracción de las esencias, porque captar el *ens* no es captar una esencia.

Tampoco puede ser considerado como la forma más abstracta: el conocimiento del *ens* es primario. No puede mantenerse, por esto mismo, que lo obtenemos por la actividad judicativa; y menos aún se puede considerar al *ens* como un «sobreinteligible místico» conocido por una «intuición superior»[94]. Fabro critica la escisión mariteniana de una primera operación que aprehende la esencia y una segunda que capta la existencia. El *primum cognitum*, parece decirnos, está como a otro nivel, de alguna manera es algo anterior incluso a todo abstracto[95].

El problema, interesa notarlo, no se presenta fácil. Por una parte, el *primum cognitum* es de carácter intelectual, lo cual signifi-

ca que se fundamenta sobre lo que captamos por la sensibilidad y que en su conocimiento interviene el intelecto agente; y sin embargo no es una forma abstracta.

Por otra parte, está muy relacionado con la percepción, pero no es un contenido sensible. No lo conocemos sensiblemente y no se da separado del conocimiento de formas.

Ante estas dificultades se puede sintetizar el pensamiento de Fabro diciendo que, primero, establece unas distinciones y aclaraciones, para, en segundo lugar, presentar su propuesta personal[96]. Las aclaraciones se condensan a su vez en tres afirmaciones: el conocimiento del *ens* no consiste ni en la abstracción de esencia, ni en un juicio en general, ni en una modalidad particular del conocimiento sensitivo sin más.

Aunque ahora no nos centremos en el conocimiento del acto de ser, sino sólo del ente como *primum cognitum*, ya hemos visto que éste dice de forma imprecisa el acto, el carácter de actualidad, de realidad de lo que conocemos. Si el *esse* lo captamos en el juicio, la noción de *primum cognitum* tendrá una estrecha relación con la operación de juzgar, ya sea porque se completa en ella (antes *ens* indicaría sólo una cierta forma, ahora también su actualidad), o porque lo afirma ella (la *ratio entis* se «afirma» al juzgar en el ser del juicio, el cual «afirmaría» el ente en su aspecto de *esse*).

Teniendo en cuenta las precisiones del «ser» que se expresa en el juicio, considera Fabro que el *primum cognitum* no se capta ni se confunde con el ser que se afirma al juzgar; para nuestro autor además, el ente no puede ser aferrado en el juicio precisamente porque es el *primum cognitum*.

> «La correspondencia que se afirma entre la simple aprehensión y el contenido de la esencia, como también aquella entre el acto del juicio con el *esse*, es de naturaleza metodológica y no estructural y constitutiva: el *esse* del juicio... es de por sí puramente funcional (cópula) y como tal no tiene una realidad propia, sino que su cualidad de ser depende de la realidad de ser de la síntesis de los términos que esté llamado a conectar. El *esse* expresado por el juicio es como tal indiferente y puede por tanto ser

tanto real como de razón, substancial o accidental...: puede tener ciertamente referencia al *esse* real, pero esto presupone una orientación bien explícita de toda la esfera intencional de la conciencia y exige por esto primero una clara determinación de aquel significado de *esse* que debe ser cualificado como fundamental. En esto la simple referencia al *esse* no puede ofrecer nada preciso, porque el *esse* del juicio es fundado y no fundante, y por esto derivado y no originario: como la esencia que se expresa en la simple aprehensión está fundada sobre la presencia de la naturaleza de la cosa, así el *esse* (y no-*esse*) del juicio está fundado sobre el acto de ser (o no-ser) de las cosas»[97].

Si primero se capta una forma por la simple aprehensión y sólo en el juicio se afirma la realidad, su carácter de real, esto significaría que al ente lo cogemos en un segundo momento, con lo que pierde su carácter de primero. Que no sea *primum* implica que hay niveles del pensamiento que no son de lo real, o que no conocen su carácter real, lo cual está en abierta oposición tanto a los textos de Santo Tomás, como a los datos fenomenológicos que manifiestan el carácter de *primum* del conocimiento de lo real. El *ens* se conoce previamente o primariamente respecto a cualquier otro conocimiento y no es susceptible de ser clasificado bajo la operación judicativa, como el *esse*, cuando ésta se considera de un modo global y común. Que el *ens*, como el *esse*, tengan una estrecha relación con el juicio, no lo pone en duda nuestro autor, pero su conocimiento es muy específico, no es un juicio común[98].

La distinción es recogida de Aristóteles a través de Santo Tomás. Una cosa es la substancia primera, otra la substancia segunda[99]. La primera es el primer predicamento y pertenece a la esfera de lo real, se trata del *esse in re (e in se)*. La segunda pertenece a los predicables de Porfirio y corresponde al *esse in mente (o in alio)*.

Aunque posteriormente no desarrolle por extenso la anterior distinción respecto al tema que ahora estamos tratando, sí señala que, evidentemente, cabe una consideración formalista de la substancia segunda. Por el contrario, captar intelectualmente la substancia primera es captarla como *ens*, como *id quod habet esse*: es

captarla como un plexo de *id (quod habet)*, que es la esencia, y de *esse*, del ser en acto de ella, el ser realidad. Lo cual significa que, con respecto a la substancia primera, el esquema de abstracción de formas no encaja bien: aquí entra, por una parte, la continuación que se da entre la sensibilidad —y más particularmente la cogitativa, en el pensamiento de Fabro— y la inteligencia, entre la percepción y el pensamiento. Por otra parte, en este nivel se da un captar el carácter de real (de ente) que corresponde propiamente a la substancia primera.

Luego la captación de la *ratio entis* se sitúa en la línea del conocimiento de la substancia primera, más que en la del conocimiento de la substancia segunda. El contacto directo con la substancia primera, como singular, lo tenemos a través de la percepción, de ahí nuevamente la profunda relación que tiene el conocimiento del *ens* y el acto perceptivo, como operación que continúa y en la que interviene la inteligencia. Para nuestro autor la función cognoscitiva esencial en el ámbito de la inmediatez, dentro del dinamismo espontaneo de la conciencia es la percepción. Esta es considerada como:

> «una cierta «síntesis» vivida de sensibilidad y pensamiento. Mejor todavía, más que hablar de una síntesis, que sabe demasiado a extrinsicidad, digamos que la misma percepción es un pensamiento, pero no abstracto puro, sino en cuanto es objetivado inmediatamente en los contenidos sensibles; un pensamiento que «incorpora» en sí la experiencia (...). Es esta inmanencia del abstracto en el concreto, y la correspondiente incorporación del uno en el otro, lo que hace posible para nosotros tanto el pensamiento como la percepción (...). En otras palabras, no hay percepción sin algún pensamiento (implícito), y no hay vislumbre de pensamiento sin alguna referencia a los contenidos de percepción (*conversio ad phantasmata*)» [100].

La percepción no se detiene en la fugaz afirmación del *Dieses, hier, jetzt*, sino que llega a la substancia primera, la cual es «vista» como ente. La inmediatez es muy rica, porque no es puro conocimiento sensible, sino perceptivo, y la percepción no deja

que se le escape la *ratio entis*, bajo la que considera lo conocido: en todo acto perceptivo, el *primum cognitum* es el *ens*[101].

No obstante, antes de entrar con más detalle en cómo se conoce en concreto el *ens* como *ratio entis*, Fabro hace una advertencia: el *esse* que mantiene al *ens* en la esfera real y que, por ello, es un semantema totalmente real y no lógico, sólo lo aferra de modo absoluto Dios, aunque todo cognoscente lo capte de algún modo[102]. Todos sabemos algo de él al captar el ente, pero no lo sabemos todo; es más parece que se nos escapa.

3) *La «apprehensio entis»*

En *Problematica del tomismo di Scuola* explica que, como el primer objeto del conocimiento intelectual hace referencia al saber las cosas en cuanto que son en acto, a éste no le corresponde una simple abstracción según la esencia (abstracción confusa a la que correspondería la afirmación del *esse* en el juicio), sino que le corresponde una *aprehensión sintética según el acto de ser*[103]. Aprehensión porque es algo inmediato y de naturaleza intelectual; sintética porque abraza conjuntamente el acto y el contenido, de modo más vago al principio, y más precisado con el desarrollo psíquico del sujeto[104]

La «*apprehensio entis*»[105] consiste en aferrar, por parte de la mente, el *ens-esse* gracias a la convergencia —en este caso primera y constitutiva porque se trata del *primum cognitum*— que se da entre la esfera sensitiva y la intelectual gracias a la unidad substancial del hombre[106]. Es un conocimiento del todo especial que consiste en la aprehensión inmediata de *id quod est*, que con el tiempo se va explicitando[107].

Para aclarar en qué consiste dicha *aprehensión sintética inmediata* tan relacionada con el acto perceptible, Fabro remite a su obra *Percezione e Pensiero*. Allí indica que, para Santo Tomás (recogiendo a su modo una teoría original de Aristóteles) este primer conocimiento del *ens* (como también ocurre con todos los primeros conocimientos, como el del principio de contradicción) está preparado por la esfera de los sentidos mediante el «*experimen-*

tum», que consiste en la operación de la experiencia mediante la cual el intelecto permanece en contacto directo con la realidad[108].

El estudio de la noción aristotélica de *experimentum* se encuentra en *Percezione e Pensiero*[109]. El *experimentum* se encuadra en la teoría aristotélica de la «epagoge», según la cual de muchas sensaciones se obtiene un recuerdo, y de muchos recuerdos un *experimentum* (que el autor señala como guardando mucha semejanza con el «esquema» de la psicología contemporánea a dicha obra). De este *experimentum*, por la observación repetida y la persuasión se hace la inducción (*epagoge*) por la que surge el inteligible: un pensamiento o un principio.

Aristóteles afronta la cuestión principalmente en *Anal. Post.*, II, 19, 99 b 23-100 b 15; y en Met., I, 1, 980 b 35-181 a 30[110]. Según Jaeger[111] estos dos escritos corresponden al primer Aristóteles, todavía muy platónico. Basándose, entre otros en estos datos, un sector de la crítica moderna ha visto como opuesto la teoría de la *epagoge* y la de la *aphairesis*. Por el contrario, comenta Fabro, para la tradición medieval se complementan: la inducción es la descripción fenomenológica, mientras que la abstracción es la explicación metafísica del mismo proceso. Nuestro autor se sitúa en la línea tradicional.

Fabro, en el análisis fenomenológico que, principalmente, hace en *Percezione e Pensiero*, explica que en el acto perceptivo se nos da inmediatamente la existencia de lo que percibimos: a ello no llegamos por argumentación, sino que se trata de una situación psíquica inmediata que surge de la presencia ante nosotros de lo conocido. Al percatarnos de su estar presente como algo propio e independiente del cognoscente, viene el conocimiento de su existencia.

Pero, teniendo en cuenta las experiencias de tipo alucinativo (donde tomamos por presente algo que sólo está en la conciencia), más que de una percepción «*tout court*» de la existencia, debemos hablar de una persuasión perceptiva. Por ello no parece que, para nosotros, haya una intuición *sic et simpliciter* de la existencia de lo existente, señala Fabro, aunque sí tengamos una persuasión perceptiva inmediata de la existencia[112].

No parece conveniente el análisis de este punto; quedarse simplemente en una persuasión perceptiva (idea que toma probablemente de Hume) es excesivamente delicado. La fenomenología nos indica que en la percepción captamos también la existencia. Sobre este dato, la metafísica concluye que en la primera captación de lo real conocemos al ente y que éste indica el ser. A partir de aquí se inicia la tarea de la determinación del ser del ente para llegar a la noción de *actus essendi*. Pero, si todo el análisis tiene relevancia real, es muy frágil el punto de apoyo: una simple persuasión. Hace falta un estudio más profundo en esta línea que permita discriminar la percepción de lo real con lo meramente aparente.

Como decíamos, la persuasión perceptiva de la existencia se nos da junto con la percepción del contenido. La existencia y la esencia no se pueden separar ni real ni fenomenológicamente:

> «nuestra posición en torno a una percepción intelectual del existir es por tanto bastante cauta.Tal percepción no nos es dada jamás en estado puro; porque si el ser es el acto de una esencia, no nos es dado jamás que en cuanto nos es dada una esencia y del modo según el cual ella nos es dada. Y si llevamos el paralelismo hasta el fondo, la inmediatez del acto de ser ha de coincidir con la inmediatez de la esencia: el orden de presentación debe ser el mismo para los dos principios, incluso porque en el plano fenomenológico ellos no constituyen más que una sola cosa» [113].

Podemos decir, por tanto, que la existencia sola es perceptivamente vacía y no tiene fantasma propio, es, más bien, una apreciación de valor [114]. Pero, advierte, que no tenga fantasma propio no significa que la existencia sea puesta por el acto mismo de entender; es algo que se capta a partir de lo que se nos presenta en el acto perceptivo.

> «Alguien ha pensado resolver la dificultad de un modo radical: la existencia debe tener en sí un propio fondo fenoménico y tal fondo es dado por el acto mismo del entender, del que el entendimiento puede abstraer la noción de

acto de ser como emergencia actualizadora de los contenidos de la esencia. La especie inteligible sería de hecho inútil para el conocer si no existiese en la facultad una cierta virtud que constituye el fondo y la condición primera de su actividad. Es esta virtud la que con su ejercicio confiere a la noción la realidad inteligible, o sea, hace de ella un hecho aplicado al objeto correspondiente, para realizar el conocimiento del objeto mismo. El entendimiento, por sí solo sería un facultad impotente de actuar; la especie inteligible, por sí sola, sería no menos impotente, casi una figuración sin vida. Pero la facultad unida a la especie forma un único principio del acto de inteligencia. El acto tiene en sí un doble origen: la virtud cognoscitiva y la especie recogida por la sensación, de las que una funda la operación y la otra determina su carácter»[115].

Resumiendo, en el *primum cognitum* captamos el «algo» y el «existir», ambos inmediatamente, aunque de forma confusa. Tal captación ambivalente se hace por el mismo material que presenta la sensibilidad[116], el *experimentum* que preparan el sentido común y la cogitativa, dándose aquí esa continuidad entre las dos esferas de nuestro conocimiento[117]. De tal forma el conocimiento sensible es el fundamento para el conocimiento de la esencia y de la existencia, aunque no lo sea del mismo modo[118].

Es más, para Fabro, el valor de objetividad estaría fundado en Santo Tomás por la «*conversio ad phantasmata*», por la continuidad funcional entre sentido y entendimiento en su viaje «de vuelta». En la medida en que del *experimentum* emerge el inteligible (emerge implica que lo supera, pero que no es un mero aparecer) por medio de la *conversio*, el entendimiento tiene conocimiento del singular, y por tanto, de la *ratio entis*[119], cumpliéndose la intencionalidad.

De ahí que afirme nuestro autor que el acto de percepción es ejercido por la inteligencia en cuanto ésta es continuación de los sentidos e insista en que la aprehensión de los criterios de la esencia y de los criterios de la existencia es algo que compete propiamente a la inteligencia. Tal aprehensión es, por ello, ejercida en continuación y dependencia de la sensibilidad tanto porque de ella toma el material, como porque vuelve a ella[120].

Sin embargo, antes de finalizar este apartado puntualicemos dos aspectos. Por una parte, en *Partecipazione e Causalità*[121], Fabro matiza que el *primum cognitum* hace referencia a una experiencia inmediata del ser del *ens* en acto y no del *esse* como acto. Aquí el autor, siguiendo su distinción entre *esse in actu y esse ut actus*, deja claro que tal «experiencia» es sólo del *esse in actu* y no del *esse ut actus*. Con esto quiere salir al paso de interpretaciones incorrectas de Santo Tomás que hablan de una experiencia directa del *actus essendi* como tal, con toda su fuerza.

Sin embargo, sin pretender quitar valor a dicha distinción, nos parece también oportuno volver a insistir sobre un tema ya antes apuntado y que ahora podemos notar con mayor nitidez.

En esta misma obra[122], el autor distingue la existencia, como hecho empírico de realización efectiva y presente por la experiencia, del *esse* como acto primero. A la primera se llega mediante la reflexión fenomenológica del acto perceptivo, que distingue entre contenido esencial y existencia; la segunda es propia de la reflexión metafísica.

La distinción es aguda: es correcto, desde nuestro punto de vista, afirmar que al *esse* como acto primero llega la metafísica, sólo después de un largo y dificultoso camino.

Pero nos parece que la aprehensión del *ens* no consiste sólo en captar el mero hecho del darse, sino el captar el ser en acto; no es sólo saber lo conocido como presente ante nosotros, sino que esta presencia es independiente de nuestro conocerlo y es fruto del estar siendo propio de lo conocido. O sea, cabe decir que captar el *esse in actu* es más que captar la mera existencia de un hecho, es tener ya noticia del acto —noticia oscura y confusa— porque lo conocemos intelectualmente como siendo en acto. Por esto, sensiblemente sólo llegamos a saber de la existencia como mera presencia, pero intelectualmente a saberlo como siendo. De ahí que la fenomenología, aunque no llegue al ser como acto, tampoco se queda en un mero reconocer que sabemos de la existencia sin más.

Con respecto al segundo aspecto, debemos precisar que el análisis hasta ahora expuesto sobre el conocimiento del *ens*, quedaría confuso si no se hiciera referencia a la afirmación aristotélica

de que el ente se dice de muchas maneras[123]. La necesidad de tal referencia es exigida por la siguiente consideración: para la substancia, es obvio que el carácter de ente significa un contenido y un acto, pero los accidentes son entes en la substancia y de la substancia, y las privaciones ni siquiera esto. Por otra parte, si todo conocimiento hace referencia al ente, ¿cuál es el carácter de ente que tiene un pensamiento sin más o una quimera?

Fabro comenta los textos de Aristóteles en donde aborda la multiplicidad semántica del ente, en *Nozione metafisica di Partecipazione*[124]; pero nos parece más apropiado el tratamiento que hace en *Percezione e Pensiero*[125]: el significado de ente real es variable y diverso. Un primer significado es el que se da en el ámbito lógico: aquí algo es real cuando es verdadero, y algo no es real cuando es falso e ilusorio. Un segundo ámbito es el que llama de realidad óntica existencial: algo real, es algo que existe, como contrapuesto a algo posible. El tercero es el de las categorías: lo real, el ente propiamente dicho, es lo que subsiste. El cuarto es el que considera como no real lo que se da sólo en el pensamiento y real lo que existe en el mundo de la naturaleza[126]. A la luz de estas distinciones una misma cosa puede ser real en uno o varios sentidos y no real en otro.

Ahora bien, es importante advertir, como señala el mismo Aristóteles, que hay un sentido principal de ente, que unifica su analogía y le da fundamento, tal sentido primero es la substancia. Por referencia a la substancia real, el resto de significados de ente tiene sentido y valor óntico-real: el accidente es, porque es de la substancia; la privación existe porque se da en la substancia, etc.

Para finalizar esta rápida exposición, cabe añadir tres comentarios:

1. La relación que tiene con la percepción, es decir, el hecho de que el ente se obtenga a partir de ella, aleja una consideración del mismo como un *a priori* de apercepción.

2. Así como Fabro ha desarrollado el estudio del conocimiento sensible y, en particular, la percepción y la *conversio ad phantasmata*, echamos en falta un estudio detallado de las distintas operaciones intelectuales, de la función del intelecto agente, etc.; de ahí su dificultad para ser preciso. En concreto no queda claro

si la *apprehensio entis* es un particular tipo de abstracción y si tal aprehensión se da siempre y sólo en la *conversio ad phantasmata*, que es la función propia de la inteligencia en la percepción.

3. Atendiendo sobre todo a sus escritos más recientes, se pueden destacar dos elementos de su concepción del conocimiento del *primum cognitum*: por una parte, niega que está en la línea de las esencias abstractas; por otra, destaca la relación que tiene con el singular concreto y su captarlo como existente en acto.

Estos dos elementos se encuentran en el libro IX de la Metafísica de Aristóteles. En Met., IX, 3, 1047 a 30-b 2[127] Aristóteles señala que conocer algo como acto, no es sólo conocerlo como que es tal o cual cosa, sino además conocerlo como existiendo. Es decir, ser como acto es un modo de ser distinto de ser como forma, precisamente porque algo es pensable (como forma) aunque no sea en acto. Por otra parte, en este mismo texto indica que donde primero aparece claramente el acto es en el examen del movimiento, porque el movimiento no puede ser aplicado a lo pensado, sino sólo a lo que es en acto.

De esto se concluye que el conocimiento del acto cae fuera de la idea en cuanto es expresión cognoscitiva de la forma: la forma se muestra en la idea, el acto se capta sobre todo en el movimiento; la forma real es forma en acto, pero no lo es en cuanto pensada y expresada en la idea, sino en cuanto que existe realmente. El conocimiento del acto está, pues, fuera de la operación abstractiva de la forma estrictamente.

En esta misma línea, en *Met.*, IX, 6, 1048 a 35-b 5[128], señala que el acto es conocido en los singulares por inducción y que el acto, como tal, se escapa de la definición. El acto no es una forma, allí donde se da es en el singular (que es en acto), por esto, como tal, no es definible refiriéndolo a unas formas conocidas (género, especie, diferencia). El acto se muestra en los singulares en tanto que singulares que son en acto, y no en el concepto universal; la presencia del acto no es semejante a la presencia de la forma.

Por esto dice Aristóteles que se obtiene de los singulares por inducción, contemplando la analogía (*proportionale conspicere*) entre el que ve y el que pudiendo ver, tiene los ojos cerrados[129]. A es-

te respecto no hay que perder de vista que para Aristóteles el acto también tiene distintos sentidos:

a. La existencia como opuesto a potencia. Este, como hemos dicho, no se conoce por definición (Cfr. 1048 a 36-37), sino por inducción del singular (Cfr. 1048 a 35-36), contemplando la analogía (Cfr. 1048 a 37-1048 b 6-7).

b. Como acto imperfecto, para el cual hay término y tiempo (Cfr. 1048 b 29-33).

c. Como acto perfecto: la operación inmanente (Cfr. 1048 b 33-36) y el vivir (para el viviente el vivir es ser: De An., II, 4, 415 b 13)[130].

Por otra parte, si se considera al *primum cognitum* como informando de que algo existe siendo la existencia un mero *factum*, esto implicaría que se accede a lo real desde lo pensado: se da tal forma en acto; sin embargo esto —que plantea un importante problema metafísico y de exégesis de Aristóteles— no puede ser en lo primario.

III. EL «PRIMUM COGNITUM» Y EL DESARROLLO DE LA INTELIGENCIA

A. El ente y el principio de contradicción

Después del estudio de la naturaleza, contenido y conocimiento del *primum cognitum*, consideramos oportuno analizar el papel que juega en la actividad de la inteligencia, con el fin de tener una visión más completa del mismo. Para ello veremos en primer lugar la relación que guarda con el primer principio; en un segundo momento lo estudiaremos respecto al resto de conocimientos y a la actividad del intelecto en general.

En el libro IV de la Metafísica, Aristóteles aborda el tema de los axiomas. En una primera caracterización de todos ellos destaca cuatro elementos: su estudio corresponde a la metafísica; se aplican a todos los entes, porque son propios del ente en cuanto ente; todos los hombres se sirven de ellos; son previos a toda ciencia[131]. Su primado es tanto noético (son previos a toda ciencia),

como ontológico (son propios del ente en cuanto ente). Al advertir Aristóteles que se aplican a todo ente (teniendo en cuenta que este mismo libro es uno de los lugares donde analiza los distintos sentidos del ente) se subraya que los axiomas son válidos, rigen, para todos los significados de ente.

De entre todos los axiomas, el primero y mejor conocido, del que nadie se engaña[132], es el principio de contradicción. Este principio es evidente en sí mismo, no hay que buscar de él una demostración (querer demostrarlo todo significa ir al infinito)[133] es, además, previo a todo conocimiento[134] y toda demostración se funda sobre él[135].

El Estagirita presenta un tratamiento muy completo del principio de contradicción, formulándolo para el ámbito de la realidad, del pensamiento y del lenguaje. La realidad es según este principio, el pensamiento es regido por este axioma, el lenguaje, para ser posible, tiene que adecuarse a él. El principio de contradicción rige al intelecto y a todos sus modos de operar; es más, la inteligencia está constituida según este principio[136].

Cuando Fabro analiza las relaciones entre el primer principio y el *primum cognitum*, señala que la *apprehensio entis*, con respecto a dicho principio, es, por una parte, la que le da significado[137]; por otra, el fundamento de su génesis; y, en tercer lugar, aquello sobre lo que se funda la verdad misma de este principio[138]. El *ens*, como *affirmatio stans*, fundamenta al primer principio.

La doctrina es tomista. Santo Tomás, comentando el libro IV de la metafísica, aborda esta misma cuestión —la relación entre el *primum cognitum* y el primer principio— a partir de la distinción de una doble operación en el intelecto: una que llama *indivisibilium intelligentia*, y otra que *componit et dividit*. En ambas hay algo primario, en la primera operación el *primum* es el *ens*; en la segunda, el principio de contradicción[139].

La formulación que del principio Santo Tomás propone es de índole judicativa, y su conocimiento lo sitúa en la operación intelectual que compone y divide, el juicio. La formulación rigurosa de este principio es difícil, precisamente porque es primero y por su amplitud. Ciertamente no se puede expresar mediante un concepto: la idea es demasiado limitada para abarcarlo, este princi-

pio incluye una dualidad que se excluye mutuamente, aspecto que no se puede presentar con claridad en los conceptos. La estructura judicativa es la más adecuada: aparece tal dualidad y se puede expresar la exclusión. También, desde esta perspectiva, su conocimiento es más claro al presentarlo desde la operación del juicio, que no desde la simple aprehensión.

En el paralelismo primera-segunda operación, y *primum cognitum*-principio de contradicción, el segundo aspecto que destaca Santo Tomás, estriba en considerar al primero como condición del segundo: el primer principio depende de la intelección del *ens*, como para entender que el todo es mayor que la parte, hace falta entender primero las nociones de todo y de parte. Sin entender al ente, ¿cómo se va a entender este principio que, precisamente es la primera ley del ente?

Que la verdad y el conocimiento del primer principio dependan del conocimiento del *ens*, también está expresamente enunciado en la *Summa Theologiae*[140]. Esta dependencia se establece para toda formulación del principio: en *In IV Met.*, lo formula como *esse et non esse*, en *S.Th. I-II* como *affirmare et negare*, y en ambos casos es prioritario entender el *ens*. Lo cual subraya que, para Santo Tomás, sea cual sea la formulación del principio, y por tanto, sea cual sea el ámbito en el que éste se considere, el primer principio se apoya en el conocimiento del *ens*.

También Aristóteles ofrece distintas formulaciones de dicho principio: lo define a partir del darse del atributo en el sujeto[141]: es la formulación predicativa que ontológicamente se refiere al inherir del accidente en la substancia. Así mismo lo define en términos de ser y no ser[142]; es la formulación más amplia y más semejante a la parmenídea. Una tercera formulación, más centrada en el ámbito del logos, la establece contraponiendo opinión y opinión contradictoria[143]. En la posterior refutación por absurdo[144] que hace a los que atacan al primer principio, se dan formulaciones también para la afirmación y la negación y para toda la esfera de la forma. Los anteriores enunciados se pueden agrupar en tres categorías[145]:

1. Es imposible que un atributo se de y no se de en el mismo sujeto y sentido (estructura predicativa).

2. Es imposible ser y no ser simultáneamente (fórmula para el ser).

3. Es imposible que los entes sean así y no así simultáneamente (formulación para la forma).

Con respecto a la segunda, cabe una interpretación donde sea considerada como la fórmula más general; o bien otra, con más fuerza, para la cual ser y no ser indicarían la existencia del individuo como acto.

Ahora bien, todas ellas vigen en el *simul*. El *simul* tiene una primera connotación temporal: el principio de contradicción tiene vigencia en el ahora, por esto se escapa de él el movimiento, que implica temporalidad y transformación —de ahí que si todo fuese móvil, no habría verdad[146]. Pero, junto al sentido temporal, el *simul* también hace referencia a la actualidad: el principio de contradicción rige al acto, se da en el ámbito del acto; mientras que la potencia está fuera de tal principio[147], precisamente porque está abierta *ad opposita*.

Las diversas formulaciones del primer axioma indican que éste se extiende a distintos órdenes o ámbitos. Tanto en Aristóteles como en Santo Tomás, el primer principio rige en el ámbito del pensamiento y en el ámbito de lo real; es más, rige en el pensamiento porque es el primer principio de lo real.

Nos hemos detenido en este punto, especificando las diversas enunciaciones del primer principio, por el interés que tiene ver como, para todas las formulaciones, el principio de contradicción depende del conocimiento del *ens*, tal como acertadamente señala Fabro. Toda la esfera noética, que sin duda es según este principio, necesita, para darse, del conocimiento del *ens*, aspecto a tener en cuenta en la discusión con el idealismo, sobre todo a partir del contenido que da Fabro al *primum cognitum*. Por otra parte, considerar que el principio de contradicción en su fórmula para la esfera de lo real se fundamenta en el *ens*, es también importante de cara a la orientación de la metafísica, punto olvidado en las ontologías formalistas[148]. Por estos dos motivos, insistimos en la importancia de la afirmación que Fabro recoge de Santo Tomás: el *ens* es el fundamento del primer principio.

Por otra parte, este principio es un principio del acto. Si es un principio de la actualidad, se funda sobre el *ens* en la medida que el *ens* dice la actualidad[149]. Para Fabro, precisamente porque el *ens* dice la actualidad, el primer principio se coloca en las antípodas del «Anfang» hegeliano, que lleva a la contradicción: el ente porque es acto (está en la esfera de lo real, dice el *esse*) no puede darse junto al no-ente; además, y por ello mismo, manifiesta el carácter prioritario del ser sobre el no-ser, de la afirmación sobre la negación, de lo positivo sobre lo negativo[150].

El principio de contradicción surge del conocimiento del ente y del no-ente, y de la relación que se da entre los dos elementos. Si el conocimiento del ente es al principio confuso y se va clarificando con el progresar de nuestra vida cognoscitiva, de tal modo que no se lo puede considerar como sólo un *primum* que se da en el inicio, sino que es un *primum* que acompaña y funda constantemente todo nuestro desarrollo intelectual[151]; análogamente ocurre con el primer principio. En su origen temporal absoluto es confuso, con la confusión que se da en el *ens* original; con el paso del tiempo se va clarificando, sin dejar de ser en todo acto intelectual un principio. Cuando el metafísico lo tematiza descubre una riqueza que ya estaba incoada en el inicio, y de la cual, habitualmente no somos conscientes.

En su inicio, el *non-ens* surge como una negación del *ens* primero que nos formamos. Esto lo afirma Santo Tomás en varias ocasiones[152]. Fabro no explicita cuál es el contenido del *non-ens*; sin embargo, si el *ens* es un plexo de contenido y acto, su negación hará referencia a los dos elementos. Es decir, el *non-ens* niega al *ens* tanto por vía del contenido (esto no es de la misma forma que aquello), como por vía del acto (tanto en su aspecto de acto de un sujeto, éste no es éste otro, como en su aspecto de acto propiamente dicho, el ser en acto y el no ser en acto). El *non-ens* es una negación tan amplia como el *ens*; y la exclusión que se establece entre ellos en el primer principio tiene la misma amplitud.

El conocimiento del principio de contradicción, como el conocimiento del *ens*, viene preparado, en opinión de Fabro, por el *experimentum*, que se da en la operación de la experiencia vivida, por la que el entendimiento está en contacto directo con la realidad[153].

Nuestro autor considera que tanto las ideas más universales y primeras como los primeros principios —que denomina primeras estructuras y primeros esquemas intelectuales, respectivamente[154]— surgen sobre el fundamento de estructuras análogas preparadas en la sensibilidad interna por medio de recuerdos repetidos y los *experimenta*. De la multiplicidad de la experiencia, fijada por la memoria y gracias a la integración operativa del *experimentum*, se forma como una unidad —que llama hábito[155]— que va a permitir el hábito mental de los primeros principios. Siguiendo a Cayetano en este punto[156], considera que los primeros principios son juicios que se apoyan en las primeras ideas; que como juicios, son una afirmación de verdad —lo cual implica que no sólo son la copresencia de los términos en la mente, sino también su conveniencia o no-; y que a ellos se llega por la *cognitio experimentalis complexionis terminorum*, la cual se alcanza también por el *experimentum*.

La función del intelecto agente, que no describe con detalle, afirma que es imprescindible, actuando sobre lo preparado por el *experimentum*. Si lo que le presenta la sensibilidad son formas, abstrae conceptos; si lo que le presenta son formas y la relación entre las mismas, abstrae principios[157].

Fabro, comentando los textos aristotélicos en los que se establece la teoría de la inducción[158], no duda en aplicar la categoría de hábito, tanto a los principios del orden intelectual, como a los esquemas que la sensibilidad prepara para que estos surjan; es decir, los hábitos cognoscitivos de la esfera intelectual (del arte y la ciencia de *Met.*, I, 1) surgen por vía de otros hábitos precedentes, que operan primeramente en el ámbito de la sensibilidad —los esquemas perceptivos—, los cuales, llegados a la madurez «ejercen una presión» sobre la mente y «provocan» la contemplación intelectual. Por tanto, si en la percepción hemos visto que la inteligencia capta tanto el contenido como el acto, la negación del *ens* y el principio de contradicción, preparados también por la sensibilidad, harán referencia a ambos sentidos[159].

De todo lo visto se pueden subrayar dos puntos. Por una parte, la afirmación de que el principio de contradicción se fundamenta en el conocimiento del *ens*; afirmación que recoge Fabro y cuyo desarrollo está cargado de importantes consecuencias, como hemos apuntado. Por otra parte, aunque Fabro mismo no lo anali-

ce con detalle, el primer principio no sólo opone al *ens* y al *non-ens* en el ámbito de la esencia, sino también en el más radical del acto; precisamente porque el principio de contradicción se funda sobre el *primum cognitum*, el cual es un plexo de contenido y acto.

B. El pensamiento y el «Primum Cognitum»

El *ens* es, para Fabro, el objeto absolutamente primero del conocimiento, siendo descrito como el conocimiento de la presencia del concreto en su primera evidencia real, y —al mismo tiempo— en su confusión inicial.

El filósofo italiano ofrece en sus últimas obras una serie de características del *ens* que buscan poner de manifiesto el peculiarísimo papel que juega el *primum cognitum* en toda la actividad cognoscitiva intelectual. Por una parte, lo presenta como una *affirmatio stans* sobre la que se fundamenta el principio de contradicción y que da significado a todo juicio y concepto:

> «el *ens* expresa la síntesis primordial desde la que se actúa la conciencia respecto a su infinito extenderse en las variadas esferas de la vida cognoscitiva y afectiva, de la práctica y de la técnica: si es verdad que para la gramática y la lógica pura *ens* y *esse* solos no dicen nada, no es menos verdadero, antes bien es absolutamente verdadero que cualquier término del lenguaje así como todo contenido de conciencia no tiene significado ninguno si no se refiere al ser, si no contiene y no es contenido en el ser» [160].

En cuanto tal, está presupuesto en todo conocimiento y es por ello mismo una *intentio stans, l'asse portante* del conocer [161].

Por otra parte, cuando lo consideramos en sí, aparece como un noema, un inteligido que presenta la peculiaridad de ser siempre —por su intrínseca referencia a lo real como real y al fundamento del mismo, al *esse*— un semantema real y nunca lógico: no puede tener sólo un contenido mental sin referencia explícita a lo real, y por ello, es difícilmente tratable como objeto lógico [162].

En su confusión y concreción originaria es un plexo de *id quod* —contenido, forma— y *esse* —acto— que es tenido —*habet*— por dicho contenido.

Por esto el *ens* como *primum cognitum* es el fundamento del conocimiento, al cual se llega no por una intuición o abstracción, ni por medio del juicio, sino por una aprehensión simple que se opera en la continuación de la esfera sensitiva con la mental mediante la cual el intelecto mantiene el contacto con la realidad[163].

Recogiendo las exigencias de la filosofía analítica, Fabro considera que para que cualquier proposición tenga sentido debe cumplir una triple condición: significabilidad, no contradicción, objetividad. En los tres ámbitos el *ens* es primario: como referencia última de significabilidad que permite no caer en el vacío, como fundamento de la no contradicción por su referencia al acto, como requisito para toda objetividad, no obstante no sea un objeto (porque el sentido remite no simplemente a una coherencia con respecto a las leyes o ámbitos lingüísticos, sino a un objeto)[164].

A raíz de las anteriores observaciones es manifiesto el papel fundamental que desarrolla el ente en la inteligencia. Ésta queda constituida como tal por el *ens* (el pensamiento es del ente, capta al ente y a los entes) y al mismo tiempo, como fundamento, el *primum cognitum* sigue presente en toda la actividad del intelecto.

A partir de las indicaciones de Fabro, esta presencia tiene tres características a destacar.

La primera consiste en que el *ens*, la *ratio entis*, no se capta sólo intelectualmente una vez por el intelecto, para quedar luego simplemente almacenada y ser aplicada a cualquier otro objeto intelectual. Por el contrario, en todo acto perceptivo, mediante la *conversio ad phantasmata*, al conocer el intelecto lo real, lo conoce como ente: capta su *ratio entis*.

El segundo elemento destacable estriba en que, no obstante su relación con la esfera sensible, el *ens* es un noema, un entendido, un inteligible, que está presente en todo conocimiento porque le da significado (si un conocimiento no es del ente, ¿qué conocimiento es?), porque lo lleva (es una *intentio* presente en todo conocimiento, es afirmado en todo acto cognoscitivo), porque lo

fundamenta. Es decir, se relaciona con respecto a todo acto cognoscitivo como un principio del mismo.

El tercero hace referencia a la misma interioridad de este noema: el *primum cognitum* no sólo se capta a partir de los actos perceptivos, no sólo está presente en todos los actos cognoscitivos, sino que él mismo, con el proseguir de la actividad intelectual va enriqueciéndose en su contenido. Este enriquecimiento se hace por medio de tres líneas: gracias al conocimiento de más esencias; por medio de la expansión de los trascendentales; a través de la metafísica, que llega a ver explícitamente al *esse* como acto, el carácter participado del ente y, a partir de esto, se remonta a Dios.

Sin embargo, nótese que las expresiones que utiliza Fabro (*intentio stans, affirmatio stans*, noema, aprehensión simple) son claras, en la medida que especifican las particularidades del *ens* y se oponen a las derivaciones formalistas o inmanentistas; pero al mismo tiempo no es fácil precisar su significado.

A la hora de precisar, las dificultades vienen, en primer lugar, precisamente por lo peculiar del *primum cognitum*.

Como primero, no tiene otro acto cognoscitivo que pueda ser usado como comparación apropiada; como fundamento, todo lo demás —en cuanto está fundado por él— tampoco sirve como punto de referencia preciso.

Sin embargo el filósofo, en su reflexión, debe dilucidarlo para mostrarlo con claridad —no olvidemos que las filosofías de la conciencia lo han confundido reduciéndolo al ámbito de la subjetividad— y profundizar en él, mediante el quehacer metafísico de la búsqueda del fundamento.

Nos parece, por tanto, de interés, a la luz de los textos de Tomás de Aquino a este respecto, mostrar alguna vía que permita clarificar las expresiones de Fabro, al mismo tiempo que pretendemos iniciar un desarrollo del problema que vaya más allá de lo conseguido por nuestro autor y pueda ser una posible línea de prosecución indagativa.

Ciertamente en este desarrollo nos alejaremos en alguna medida de la doctrina fabriana estricta para presentar reflexiones de otros autores; no obstante el interés de esta visión más amplia viene requerido por el tratamiento mismo del tema.

1) *Dos textos de Santo Tomás: la analogía sonido, color, ente*

Hay en Santo Tomás dos textos especialmente significativos, por lo completos, en los que aborda el problema de las relaciones entre el *primum cognitum* y la inteligencia. El primero es de la *Summa Contra Gentiles*, libro II, capítulo 83[165]. Su pensamiento se puede resumir en los siguientes puntos:

1. Como la naturaleza está ordenada a uno, a cada facultad le corresponde un objeto, como a la vista el color, o al oído el sonido.

2. La inteligencia también tendrá un objeto propio que conoce *per se y naturaliter*.

3. Como todos los colores visibles caen bajo la razón de color, todo lo que conozca la inteligencia está comprendido bajo su objeto propio.

4. Este objeto es el *ens*.

5. El intelecto conoce naturalmente el *ens* y todo lo que le sea propio, así como el primer principio se funda sobre dicho conocimiento.

6. Este peculiar conocimiento natural corresponde sólo a los principios, llegándose a las conclusiones a partir de ellos, como por el color conoce la vista tanto los sensibles propios como los comunes.

El segundo texto es de la *Summa Theologiae*, parte I, cuestión 5, artículo 2[166]. En él tenemos:

1. El nombre dice lo que el intelecto conoce de la cosa, donde lo primero según la razón es lo primero que cae en el intelecto.

2. Lo primero que conoce el intelecto es el *ens*.

3. Porque algo se conoce en la medida en que es en acto.

4. El *ens* es lo primero entendido y el objeto propio de la inteligencia, como el sonido es lo primero oído.

Tanto en el primero como en el segundo texto, Santo Tomás acude al caso de la vista y del sonido para utilizarlos como ejemplos que ayuden a comprender lo que se da en la inteligencia.

El paralelismo que establece entre color-vista, sonido-oído y ente-inteligencia es muy sugerente.

Para empezar, como afirma en las dos ocasiones, el ente es el objeto propio de la facultad intelectiva. Como objeto propio éste es único: aunque la inteligencia no está limitada a un tipo de formas, a diferencia de lo que ocurre con los sentidos, toda ella es del ente, está orientada al ente, capta al ente; y fuera del ente no puede entender nada.

Que el *ens* sea, por tanto, el *primum cognitum* y consista en el objeto propio de la facultad intelectual, significa que la captación del *ens* constituye como tal a la inteligencia en su inicio (es su despertar como tal), y que ésta no pueda operar si su objeto no es enfocado *sub ratione entis* (es decir, que toda operación de entender, es operación de entender el ente)[167].Toda la esfera intelectual es del ente y gira alrededor del ente[168].

En este sentido, Aristóteles[169] señala que lo específico de la teoría es la verdad, como lo propio de la práctica es el obrar; ahora bien —aclara— no conocemos lo verdadero sin conocer las causas. Por lo tanto, lo específico del conocimiento intelectual teórico es, junto a todas las características que tradicionalmente se enumeran para describir lo propio de los *intelligibilia*, que en él se da un conocimiento tanto del principiado como del principio. Conocemos formas, pero conocemos también los primeros principios de la realidad; conocemos esencias, pero conocemos también su carácter real[170]. Porque es propio de la operación misma del entendimiento el mostrar la quididad (lo que es) y que es[171].

Evidentemente, en el inicio todo ello es confuso y se nos presenta como implícito; con la ciencia este conocimiento se va perfeccionando; con la metafísica, se explicita.

El *ens* como objeto formal significa también que todo conocimiento se hace por adición al ente (adición que no es extrínseca)[172], ya que éste comprende toda especie y diferencia[173]. Todo conocimiento se incluye en el ente como en un principio[174]. De aquí que este trascendental vaya enriqueciéndose con el desarrollo de la actividad cognoscitiva; así como que pueda ser considerado como lo más universal (con una universalidad distinta de la de los géneros) y por ello lo primero conocido[175].

Por otra parte, como es el objeto propio de la inteligencia, a él no se le puede oponer nada por modo de privación o de contrariedad, sino sólo por negación[176], a diferencia de lo que ocurre con el bien, por ejemplo. Frente al «ente» sólo es el «no-ente» —con las distintas modalidades que se dan en función de los diferentes modos del ente— y entre ellos sólo cabe la exclusión.

El motivo por el que se justifica metafísicamente que el objeto propio del entendimiento sea el ente, lo explicita Santo Tomás en el segundo texto: lo primero que cae en el conocimiento intelectual es el ente porque algo es cognoscible en la medida en que es en acto. Santo Tomás remite al libro IX de la Metafísica; para el Estagirita[177] algo se conoce en la medida en que es en acto, por esto la potencia se conoce por el acto. Pero en el capítulo VIII del libro IX (al que remite Santo Tomás)[178], lo que estrictamente señala Aristóteles es la completa anterioridad del acto con respecto a la potencia. Esto significa que el Aquinate, al referirse a dicho texto, quiere remarcar el fundamento metafísico de la prioridad noética.

Santo Tomás recoge esta misma doctrina también en otros textos[179], donde explicita que como nada tiene actualidad sino en cuanto que es[180], y el *esse* es el acto de todo los actos, lo más íntimo que tienen las cosas[181] y principio por el que son; nada es conocido sino en la medida que es ente[182]; de donde lo que es más ente es, en sí, más cognoscible, porque es más en acto[183].

La realidad, en la medida en que es en acto, en esa medida es cognoscible; por lo que la misma actualidad de la cosa es como una luz de la misma[184]. De ahí que sólo sea cognoscible lo que cae bajo la *ratio entis*, es decir, aquello que tiene una quididad que participa del *esse*[185].

La realidad es cognoscible en la medida en que es en acto. Aquí entra la comparación que pone Santo Tomás con la vista y el oído: algo es visible en la medida en que es un color, como algo es audible en la medida en que es un sonido. Por esto el objeto propio de la vista es el color, y el del oído el sonido. Y lo primero que capta la vista de modo natural es el color, como el oído el sonido. Análogamente el intelecto: no sólo conoce formas, sino también el ente: que éstas son del ente; como el oído capta las modulaciones del sonido y el mismo sonido.

En los dos ejemplos hay algún aspecto que se nota mejor en uno que en otro, por esto utiliza ambos. En el caso del sonido, puede ocurrir con facilidad que primero advirtamos un ruido, y que posteriormente reconozcamos con precisión el sonido de que se trata. A nivel intelectual, nuestro inicio es confuso, advirtiendo primero al ente, que con el tiempo se va clarificando.

Con la vista, sucede que nos centramos en el color que estamos viendo sin reparar en que es un color —una luz—, aunque evidentemente lo sepamos. Semejantemente en la esfera intelectual, damos por supuesto al *ens* para centrarnos en las formas, aunque sepamos que tales formas son del ente[186].

Otra semejanza que se da entre estos ejemplos y el entendimiento, reside en que el sonido es de algún modo el medio en el cual se dan y en el que conocemos los sonidos, los cuales no son más que modulaciones del mismo. El *esse* es el «medio» de la realidad y lo que nos permite conocerla, pero —como el sonido— se nos da con sus modulaciones —formas— en el ente. No tenemos un conocimiento puro del sonido, sino que conocemos modulaciones; como tampoco oímos las proporciones matemáticas armónicas —notas— de una melodía abstraídas de la materialidad de las ondas sonoras (si una sinfonía no la toca una orquesta, en todo caso podemos leer sus notas en una partitura, pero nunca la podremos oír). Del mismo modo, no conocemos el *esse* puro, sino el ente; como tampoco conocemos las esencias solas, sino al ente.

Por otra parte, como por la misma potencia oímos tanto el sonido (el medio) como la melodía, por la misma potencia captamos el objeto y lo que es la *ratio obiecti*[187]. Algo es visible en acto por la luz[188], y por la vista capto tanto aquello por lo que es visible como lo visible; del mismo modo la inteligencia capta aquello que es y aquello por lo que es.

Se podría establecer, sin pretender forzar la comparación, una similitud entre la luz y el *esse*; el intervalo del espectro de la luz con la forma; y el color con el ente.

De lo anterior se deduce, por una parte, que todo lo que de algún modo tenga *esse*, no sea extraño al objeto del intelecto[189]; por otra, que estrictamente algo es objeto de conocimiento en la

medida en que subsiste fuera de la inteligencia —o es de lo que subsiste— y es conocido como tal: es la intencionalidad[190].

Sin embargo, Santo Tomás advierte en estos textos que el intelecto, de modo natural y *per se*, conoce únicamente los principios; el resto son como conclusiones en comparación con los principios, y se conocen por ellos; del mismo modo que por el color naturalmente conozco el sensible propio de la vista y, por medio de él, los sensibles comunes.

De modo diverso ocurre en la ciencia, que se sitúa en el orden del conocimiento de las esencias. En el conocimiento de la quididad, no llegamos a toda ella inmediatamente, abarcando de un solo golpe toda su inteligibilidad, sino *cum quodam inquisitionis ordine*, razonando y discurriendo de uno a otro[191]. Ello porque en la primera aprehensión el intelecto no puede captar todo lo que virtualmente está contenido, sino que necesita del proceso discursivo, del componer y dividir[192], del comparar[193]. Todo el proceso discursivo es una *quaedam convolutio ut circulus* donde la razón, empieza por lo uno, sigue por lo múltiple, y termina de nuevo en lo uno[194]. Sin embargo, la *ratio entis* el intelecto la capta *statim*[195].

De los dos textos de Santo Tomás analizados hasta ahora hemos subrayado tres elementos. Por una parte, el *ens* es el objeto propio de la inteligencia, de modo semejante a como el color es el de la vista. De ahí que, análogamente a como todo lo visto es un color y se ve como y en la medida que es un color, todo lo inteligido es ente. Lo que no es un color no es visto; lo que no es un sonido no es oído; el sonido permite oír, el sonido es «el eje central» del oír, como el *ens* es «el quicio» del entender.

En segundo lugar, Santo Tomás apoyaba la anterior afirmación refiriéndose al fundamento metafísico: algo se conoce en la medida que es en acto.

En tercer lugar, al *ens* le corresponde un conocimiento que, además de ser primero, es *statim, per se* y *naturaliter*, a diferencia del conocimiento del orden de la esencia que es *quaedam convolutio*. Detengámonos en este tercer aspecto.

2) *El hábito de los primeros principios*

Santo Tomás, siguiendo la dicotomía griega «nous-dianoia», distingue en el intelecto humano un doble modo de operar. Uno discursivo, donde para llegar al conocimiento de las conclusiones, se parte de algo ya conocido y, razonando, alcanzamos su conocimiento. Otro no discursivo, sino inmediato, donde llegamos al conocimiento sin necesidad de razonar. Al primero llama ratio, al segundo *intellectus*[196]. El *intellectus* y la *ratio* no son dos facultades distintas, sino actos diversos de la misma potencia[197]. Estos dos actos intelectuales se comparan como el movimiento al reposo, el adquirir al tener: como lo imperfecto a lo perfecto; y así como el movimiento parte siempre de lo inmóvil y termina en lo inmóvil, el raciocinio parte de algo ya sabido (reposo) y acaba en lo nuevo conocido (reposo)[198]. Todo discurso de la razón empieza en el *ntellectus* y en él termina[199], de tal modo que la razón se refiere al intelecto como a su principio y término, porque todo proceso de raciocinio se inicia con uno intelectivo y acaba también en uno intelectivo[200].

Al *intellectus* le corresponde el conocimiento de los primeros principios, los cuales son tenidos a modo de hábito: el hábito de los primeros principios[201]. Todo proceso de búsqueda o de descubrimiento procede a partir de unas primeras intelecciones, inteligidas de modo simple —los primeros principios— a las cuales vuelve la inteligencia para, en la vía del juicio y resolviendo, examinar a su luz lo hallado[202]. El intelecto, partiendo del conocimiento inmediato de los primeros principios —*nous*—, llega, por el raciocinio —*dianoia*—, a las conclusiones[203]. Es decir, en la inteligencia tenemos unos conocimientos *per se noti*, que son primeros y se perciben *statim* por el *intellectus*, que es el hábito de los primeros principios, por medio de los cuales llegamos al conocimiento de todo lo demás[204].

Pero en Santo Tomás, además de estos principios que se captan inmediatamente, evidentes para todos y por los que la razón procede para el conocimiento de cualquier cosa, también hay *quaedam conceptiones omnibus notae ut entis, unius, boni*, de las cuales parte el entendimiento para el conocimiento de las esencias[205].

En el *De Veritate*[206] señala también que el entendimiento tiene unas primeras concepciones, que inmediatamente captamos por la luz del intelecto agente a partir de lo sensible, que son complejas —como los primeros principios— o incomplejas —como ente y uno— y de las cuales se sigue todo conocimiento. Es decir, distinguiendo al *ens* de los primeros principios, afirma no obstante que el lugar que ocupan en la inteligencia es semejante, estableciendo un paralelismo entre lo primero que es el *ens* y los primeros principios, ya que todo se incluye en el ente como en un principio[207].

Por tanto, podemos concluir que la noción de *ens* se sitúa en el *intellectus*, de modo análogo a los primeros principios; lo cual significa que se capta *statim*, permanece en forma de hábito y es como un principio sobre el que se apoya el resto de conocimientos. Recuérdese a este respecto las expresiones de Fabro: «noema», «affirmatio stans», «quicio que sustenta el conocimiento», «que da significado a todo concepto y juicio», «presupuesto de todo conocimiento», «se llega por una aprehensión simple», etc.

Llegados a este punto ¿podemos todavía precisar con más nitidez cuál es la naturaleza noética del *primum cognitum*?, ¿o debemos conformarnos con el resultado ya alcanzado? Intentemos una aproximación al problema en el siguiente apartado, que tiene carácter de propuesta hipotética.

3) *La dimensión concomitante del conocimiento intelectual*

Ya hemos hecho notar como el *primum cognitum* es un primero en todo acto intelectivo, se vuelve a captar en todo conocimiento intelectual de la realidad. También hay otros conocimientos que aparecen en todo acto intelectivo o al menos en algunas modalidades de nuestro conocer. Detenernos en el análisis de estos elementos puede ofrecernos una vía de investigación.

El primero de ellos es el conocimiento de la propia subjetividad. Ya Aristóteles había advertido que en el acto intelectual, no solamente conocemos aquello sobre lo que de un modo directo o temático versa dicho acto de intelección, sino que también al entender nos percatamos de que pensamos, y darse cuenta de que se

piensa es percibir que somos[208]. Como describe Millán Puelles, a partir de un detallado análisis fenomenológico[209], en toda vivencia cognoscitiva originaria de la conciencia se da una co-presencia, en planos distintos, de lo mundano y de la misma subjetividad.

También Fabro se detiene en este elemento del acto cognoscitivo: junto a la percepción del objeto (sea el que sea), el acto cognoscitivo intelectual incluye en él a la misma subjetividad en la medida en que no sólo conozco, sino que también conozco que conozco[210]. Este ser consciente de que conozco que acompaña al acto intelectual es una conciencia inmediata y concomitante que aparece en cualquier acto psíquico consciente, llamado propiamente así por la presencia del yo a sí mismo como sujeto en acto respecto al conocer[211].

La conciencia de la propia subjetividad en acto de entender (o de querer) presente en todo acto consciente debe distinguirse de la conciencia como reflexión posterior que hace la subjetividad sobre sí misma[212], en donde el yo se transforma entonces en lo considerado directamente por el acto cognoscitivo. La conciencia que acompaña al acto intelectual es una cierta reflexión concomitante (*in actu exercito*), distinta de la conciencia que podemos llamar estrictamente refleja (in actu signato), que implica junto a lo conocido directamente por el acto cognoscitivo, la presencia de la misma subjetividad cognoscente[213]. Dicha co-presencia aparece en la estructura de un único acto, en el cual, la subjetividad se expande en dos planos, haciéndose cargo del objeto (plano objetivo-temático) y de sí misma (plano concomitante o connotado)[214]. De este modo, el acto cognoscitivo intelectual se manifiesta constituido por dos planos o dimensiones; uno temático, sobre el que versa el acto de modo directo, y otro, que lo acompaña siempre, donde se capta el entender que entendemos (conocemos el acto de conocer) y se aprecia a la misma subjetividad como conociendo y siendo[215].

Tal vez el texto de Tomás de Aquino más completo a este respecto es el *corpus* del a. 8 de la q.10 *De Veritate*. En el artículo, el Aquinate aborda el problema del conocimiento que tiene el alma de sí misma. En el desarrollo de la cuestión distingue Santo Tomás un doble conocimiento del alma: uno por el que el alma se conoce a sí misma sólo en cuanto a lo que le es propio, otro

por el que el alma conoce lo que es común a todas las almas. El primero es un conocimiento particular (de la persona) y existencial (se percibe el alma a sí misma como siendo); el segundo es el conocimiento de la naturaleza del alma (conocimiento de la esencia del alma)[216].

García López[217] llama al primero, conocimiento existencial del yo, porque es particular y se refiere a la existencia del mismo yo; al segundo lo denomina, por el contrario, conocimiento esencial ya que implica el conocimiento de la naturaleza del alma, y es de carácter universal[218].

El conocimiento existencial se da en acto cuando el alma actúa[219]. Este conocimiento del yo se caracteriza porque se presenta en un único acto, como dimensión consciente del mismo[220], y porque implica siempre un entender algo distinto del yo de modo directo, ya que la conciencia del yo es simplemente concomitante[221]. En el conocimiento existencial del yo hay, por tanto, una dimensión objetiva que corresponde a lo que se conoce *in recto* y una dimensión subjetiva, que se refiere al yo conocido *in obliquo*. A la dimensión objetiva le corresponde el objeto, lo conocido de modo explícito o temático; a la subjetiva le corresponde lo conocido de modo indirecto, implícito o atemático: es lo que llamaremos dimensión in-objetiva del acto cognoscitivo[222].

En cuanto al conocimiento esencial del alma, Santo Tomás lo muestra posible gracias a una reflexión por la que el alma se tematiza a sí misma y a sus actos, constituyéndose en objeto de conocimiento directo[223].

Cuando Fabro caracteriza a la conciencia concomitante, que implica una capacidad de reflexión perfecta en la medida que es intelección de intelección, la sitúa en el ámbito del intelecto[224]; ámbito en el que también incluía Santo Tomás al *primum cognitum*. Esta coincidencia abre una puerta para la consideración del *primum cognitum* que ahora trataremos de traspasar.

Sin embargo no acaban aquí todos los elementos del acto de intelección. Junto a la dimensión objetiva o plano temático, hemos identificado una dimensión inobjetiva, que es intelección de intelección; la cual implica la presencia connotada del yo cognoscente. Pero en los actos de trascendencia intencional, por los que el suje-

to se trasciende a sí mismo alcanzando cognoscitivamente (intencionalmente) la realidad, la intelección de intelección también manifiesta este trascenderse hacia la realidad. Es decir, del mismo modo que se distingue la conciencia concomitante (*in actu exercito*) que se presenta en todo acto intelectual, de la conciencia refleja (*in actu signato*), en la que la subjetividad se tematiza y objetiva, volviendo sobre sí misma; del mismo modo también hay que afirmar que en todo acto cognoscitivo se da una trascendencia intencional conocida, que es condición indispensable para la presencia temática del objeto, y de la cual sabemos concomitantemente.

Este último elemento que hemos determinado, el conocimiento de la trascendencia intencional del acto cognoscitivo, está especialmente presente en el juicio, donde de modo patente el sujeto conoce su adecuarse con la realidad. Dicho conocer su adecuación se hace mediante una cierta reflexión concomitante que no implica otro acto de conocimiento, sino que se da como elemento constitutivo del mismo acto judicativo.

La reflexión veritativa, señala Cardona[225], no consiste en ir más allá de las ideas, salir fuera del conocimiento, lo cual es absurdo, sino que se trata más bien del referirse de tal idea a la realidad [226]. Esta reflexión tiene algunas semejanzas con la que se establece para el conocimiento del singular mediante la *conversio ad phantasmata*[227], que es considerada por Fabro, al comentarla, como reflexión *in actu exercito* para distinguirla de la reflexión *in actu signato*[228]. Tanto en la reflexión veritativa como en la del conocimiento del singular, la reflexión no consiste en un acto distinto, sino que se da unida al mismo acto cognoscitivo, como un elemento del mismo: no es necesario, por tanto recurrir al «puente»[229].

En particular, en la reflexión veritativa, el intelecto reflexiona sobre su acto y conoce tal acto y la proporción del mismo a la cosa, lo cual implica conocer también la naturaleza del principio activo, que es el intelecto, y que a ésta corresponde el conformarse con la cosa[230].

Esto significa que en los actos originarios de conocimiento (conocimiento objetivo), lo que se hace presente *obiective* es sólo lo que —en el lenguaje de la reflexión— se llama objeto y, tan sólo de modo consectario, el conocimiento del acto de la trascenden-

cia intencional (conocimiento del acto cognoscitivo y de su adecuarse con la realidad) y de la subjetividad que lo realiza (principio de tal acto). Sólo en la reflexión *in actu signato* estos tres elementos del acto cognoscitivo —el objeto en cuanto elemento de la dimensión objetiva, el acto de trascendencia intencional y la subjetividad connotada, como principios de tal acto— se tematizan y hacen presentes[231].

Recapitulando lo visto hasta ahora: 1) hemos identificado al *primum cognitum* como el objeto propio de la inteligencia, presente (y presentador) en todo acto cognoscitivo intelectual; 2) al *ens* lo captamos *statim*; 3) esta aprehensión corresponde al *intellectus*; 4) corresponde también a la función intelectiva la conciencia concomitante; 5) esta conciencia, junto con la reflexión veritativa del juicio, son dimensiones inobjetivas del conocimiento intelectual.

4) *El «primum cognitum» como hábito intelectual*

Al *intellectus*, como hábito de los primeros principios, le corresponde el conocimiento del principio de contradicción y del *primum cognitum*, ambos conocimientos indispensables para cualquier acto intelectual. Sin embargo también parece que a esta misma función cognoscitiva le correspondan las dimensiones concomitantes de la intelección (conocimiento del acto cognoscitivo, conocimiento del principio activo próximo, de la subjetividad que conoce, conocimiento de la trascendencia intencional).

No podemos, por otra parte olvidar, que para el conocimiento concomitante de estos elementos inobjetivos del conocimiento es también necesario el conocimiento previo del *primum cognitum* sin el cual no son posibles: el conocimiento de la subjetividad, porque se conoce como ente; el conocimiento de la intencionalidad (reflexión veritativa) porque si no sabemos de la realidad en cuanto realidad, ¿cómo podemos saber de la intencionalidad?, y sin ella, no sabemos intelectualmente que conocemos[232].

Está claro que para una subjetividad que se autotrasciende refiriéndose a alguna determinada realidad, sea necesaria —como condición de posibilidad para ese acto de trascendencia intencional— la *apprehensio entis*. El objeto de las vivencias originariamente cog-

noscitivas requiere el *primum cognitum*. Pero incluso los objetos que son fruto de la síntesis imaginativa o que no son más que meros entes de razón, en cuanto remiten a objetos de conocimiento de trascendencia intencional a partir de los cuales la mente y la sensibilidad constituyen lo imaginado o el puro ente de razón, también requieren, como fundamento mediato, al *ens*.

Al mismo tiempo, la subjetividad que se conoce a sí misma mediante la autoconciencia, se aprehende como una determinada realidad, se capta *sub ratione entis*; y esto tanto en los actos de conocimiento intencional de otra realidad (en los cuales la autoconciencia es connotada y no objetiva, pero se sabe como una determinada realidad a la que compete precisamente la apertura a lo real como real), como en los que reflexiona sobre sí misma tematizándose. El *ens* es, por tanto, condición de posibilidad de la conciencia[233].

Si el *primum cognitum* se manifiesta pues como condición de posibilidad del acto intelectual tanto por la línea de lo objetivo o temático, como por la línea de las dimensiones concomitantes o inobjetivas, ¿no podría corresponder al *ens* después de haber sido aprehendido por primera vez precisamente un estatuto inobjetivo y concomitante?.

En cualquier acto intelectual centramos la atención sobre la determinada formalidad que consideramos temáticamente, pero a ésta la sabemos (¿de modo concomitante y no objetivo?) como real (*ens*), como sabemos de la misma subjetividad como un ente. El ente es captado en toda intelección, pero no por un acto anterior a dicha intelección, sino como un elemento connotado presente en el mismo acto cognoscitivo.

¿Cómo sería esto posible? Gracias a que el *intellectus* es el hábito de los primeros principios, con lo cual, después de la primera captación directa o temática del *ens*, éste puede ser conocido sin necesidad de un nuevo acto explícito o directo sobre él[234].

En el libro V de la Metafísica, Aristóteles da una definición general de hábito[235], donde lo considera como algo intermedio entre el sujeto que tiene y lo tenido. El hábito es un acto que consiste en una cierta formalización de la facultad, que ésta tiene como propia y adquiere mediante una operación (no es por natu-

raleza), y que le abre nuevas posibilidades, añadiendo a la facultad una potencialidad nueva. Los hábitos, además, se van modificando —crecen— con las operaciones posteriores[236].

En la Etica a Nicómaco distingue el Estagirita entre los hábitos dianoéticos y los hábitos prácticos[237]. A su vez divide los hábitos dianoéticos en hábitos del entendimiento teórico —ciencia, sabiduría e intelecto— y hábitos del entendimiento práctico — arte y prudencia-[238].

El término «nous», por tanto, designan tanto a la facultad como al hábito de los primeros principios.

El hábito de los primeros principios se diferencia del de ciencia y de la sabiduría, además de por su ámbito de objetos, porque éste se da en el inicio; es más, significa el inicio de la actividad del pensamiento[239]. En la prosecución de tal actividad, este hábito tiene un papel que se puede denominar activo, en cuanto el intelecto, a partir de estos primeros inteligidos, conoce todo lo demás, ya sea porque es utilizado en la misma abstracción, como porque por la vía del juicio, el intelecto —resolviendo— analiza lo hallado a la luz de este principio[240]. Santo Tomás los llega a llamar ciertos instrumentos del intelecto agente por los cuales se puede hacer algo inteligible en acto[241]. Efectivamente, todo objeto intelectual es regido por el principio de contradicción; si no, no sería inteligible, ya que lo contradictorio no se puede pensar.

De este modo el *ens* como *primum cognitum* es un hábito que aparece en un primer acto de la mente por el que aferra y entra en contacto con la realidad[242]. Gracias al mismo se prosigue en el conocimiento posterior, donde estará presente de modo actual concomitante en todo acto de conocimiento intelectual. Sobre este *ens* puede la inteligencia reflexionar y tematizarlo, haciéndolo objeto de consideración directa. Así se explica, señala Melendo, la relación entre el *primum cognitum* y el *ens* objeto de la metafísica[243].

Las anteriores consideraciones nos permiten señalar dos puntos. Por una parte, indican toda una línea para el análisis y clarificación de las expresiones de Fabro acerca del *primum cognitum*, tales como *intentio stans, noema*, «eje portante», «da significado a todo concepto y juicio», etc. Por otra, dichas consideraciones pare-

cen sugerir que cabría el aplicar al *primum cognitum* el estatuto de hábito cognoscitivo. Tal vez un estudio en esta línea permitiría superar las dificultades con que Fabro se encuentra a la hora de describir lo peculiar del *primum cognitum*. Tratarlo como una noción implica todo un esfuerzo por evitar que sea considerado como una idea más, como un concepto semejante al resto. El concepto es de formas, universal y abstracto; el *ens* es de algo en acto, de lo singular y es captado más que abstraído.

Respecto a lo segundo hay que advertir que los distintos hábitos que se presentan en todo conocimiento intelectual no son específicamente iguales; todo lo contrario. Que el «nous» conozca el principio de contradicción y el mismo acto intelectivo, no significa que ambos principios —y su conocimiento— sean del mismo estilo. Cada uno tiene algo peculiar propio. Del mismo modo que hay distintas operaciones abstractivas, no sólo porque hacen referencia a notas objetivas diversas (diferentes formas), sino también a especies de objetos diferentes, del mismo modo hay también distintos tipos de hábitos. El del *ens* sería el primero y más peculiar[244].

Por otra parte, con la prosecución cognoscitiva, este primer conocimiento del ente se irá enriqueciendo, como ocurre con el resto de hábitos (aumenta el conocimiento del principio de contradicción hasta llegar a aplicarse a la nada como opuesto al *actus essendi*; aumenta el conocimiento de la propia subjetividad con el tiempo).

No obstante la anterior sugerencia —que requiere sin duda un estudio más pormenorizado, el cual escapa del objeto de estas páginas— queda siempre pendiente el problema de la primera operación con la que aparece este hábito. Si el *ens*, como *affirmatio* e *intentio stans*, como noema portador de todo conocimiento, puede ser tratado como hábito, de la operación por la que se capta no se puede prescindir: sin tal operación, el hábito sería innato, y el *ens*, puesto por la mente; posibilidad eliminada por Fabro y Santo Tomás, y que imposibilitaría el realismo[245].

De ahí que nuestro autor insista en la relación que guarda el *primum cognitum* con el conocimiento del concreto material y la importancia que le ha dado a la *conversio ad phantasmata*.

La metafísica nace —se puede decir— cuando el filósofo descubre —cae en la cuenta— del carácter de ente de lo real, cosa que a menudo pasa implícita e inadvertida, como algo ya muy sabido. Cuando se percata de que las cosas son y se cuestiona este ser, cuando vuelve sobre el ente, para estudiarlo en cuanto ente, se da comienzo a la metafísica[246].

La metafísica, al volver sobre el ente, se detiene en el *ens* captado desde el inicio y que ha ido acompañando toda la actividad cognoscitiva del pensamiento. Se detiene y lo tematiza[247].

En su contemplación, la ciencia primera discurre por dos caminos. Uno, en el que estudia el papel que juega el *ens* en el intelecto y lo descubre como un trascendental. Otro, en el que analiza al ente en cuanto ente, sus principios y sus causas: estudia al ente real.

La trascendentalidad de este noema hace referencia a tres elementos o características: está por encima de los géneros (no es un género supremo), en él se incluyen todos los conocimientos (que son como una adición a este primero), se presenta como un «*a priori* material» de todo conocimiento (no un *a priori* formal, que es una estructura que la mente aplica para constituir el objeto, sino material porque es el primer y fundamental dato que tiene de lo real, condición de todo conocimiento)[248]. De aquí pasa a la expansión nocional de los otros trascendentales y al estudio de la analogía que les corresponde.

El análisis del ente en cuanto tal, tematiza el plexo de contenido y acto, hasta resolverlos en la composición de *essentia* y *actus essendi* para remontarse hasta Dios. Es en la metafísica donde surge la noción de acto y se aplica al *esse*, aunque ya se tuviese una cierta noticia de su carácter actual (el que no sepa que es un acto, no implica que no sepa de su carácter actual; si no se da el carácter actual, confusamente, desde el inicio, entonces es algo que pone, y no que descubre, la metafísica).

Este último aspecto, la tematización que hace la metafísica del *ens* como tal y la indagación acerca de su fundamento para resolverlo en la composición de esencia y acto de ser, lo desarrolla Fabro en varias de sus obras[249]; pero cómo se hace tal tematiza-

ción y que camino recorre el hacer metafísico, es cuestión que deber ser abordada al estudiar el método de la metafísica.

CONCLUSIONES

Tomás de Aquino sitúa el momento inicial de la actividad intelectual en la captación del *ens*, captación originaria y constitutiva de la inteligencia, la cual expresa la relación de la conciencia al ser y del ser a la conciencia. El *ens* como *primum cognitum* indica la pertenencia esencial del ser al pensamiento y del pensamiento al ser: por una parte, la conciencia se inicia captando al ente (que es *id quod habet esse*, con un ser que no es puesto por el dinamismo sintético de la misma conciencia, sino descubierto por ella); por otra parte, el ser —como tal— sólo se desvela a la inteligencia. En este semantema original se expresa ya, de modo implícito y simultáneo, el primer nexo, es decir, la exigencia fundamental del conocer (la inteligencia alcanza y fundamenta su vida cognoscitiva en el ser real) y la estructura radical del ser (como síntesis de esencia y *esse*).

El problema del inicio de la vida intelectual es, por tanto, crucial para la metafísica. Por una parte indica la orientación que desde el origen tiene el entendimiento. Por otra parte, en la medida en que éste entra en relación con el ser, tiene sentido la indagación metafísica acerca de la estructura y fundamento del ente finito para remontarse hasta el Infinito.

En el presente trabajo hemos pretendido ofrecer una introducción a la doctrina del *primum cognitum* según el enfoque y tratamiento que de ella hace Cornelio Fabro, analizando en alcance de la propuesta del pensador italiano. Nuestro principal objetivo ha sido el intento de presentar, de un modo sistemático, los diferentes aspectos que incluye este tema, así como los que están directamente implicados por el mismo.

A modo de breve conclusión quisiéramos subrayar algunos de los principales puntos tratados durante el desarrollo de la investigación.

1) En primer lugar, nuestro autor es consciente de la centralidad e importancia del argumento tratado. La correcta comprensión de la conocida afirmación de Santo Tomás, así como una bien orientada justificación de la misma, son una tarea inexcusable. Su importancia se pone particularmente de manifiesto al enfrentarse tanto con las orientaciones esencialistas de una cierta escolástica —es conocida la crítica que Fabro dirige a estas desviaciones del auténtico pensamiento del Aquinate—, como con las distintas versiones de la filosofía de la conciencia que se suceden durante la modernidad. Pero es, tal vez, en el diálogo con Hegel y Heidegger donde la doctrina del *primum cognitum* adquiere, para Fabro, toda su relevancia. Según como se entienda al *ens*, así será la relación entre la conciencia y el ser; en función de esta relación se nota la insuficiencia del ente inicial vacío hegeliano y la justificación de la dialéctica que el filósofo alemán hace; por otra parte, es la captación inicial del *ens*, la que permite que la pregunta heideggeriana por el ser tenga sentido y pueda enfocarse correctamente, evitando las perplejidades y dificultades del pensamiento de Heidegger, que es considerado en su final como inconclusivo por parte de nuestro autor.

2) En segundo lugar, el análisis del pensamiento de Cornelio Fabro sobre este punto ha puesto de manifiesto, por un lado, una evolución en la concepción del *primum cognitum*, desde planteamientos que podrían ser calificados de cierto riesgo de formalismo, presentes en sus primeras obras, donde la terminología no es aún del todo precisa y sus concepciones están todavía definiéndose en algunos aspectos; hasta posturas más maduras en las que se destaca claramente el aspecto actual y de referencia a lo real en cuanto tal que tiene el conocimiento primero del intelecto. Hemos creído entender que esta evolución es más una maduración —una toma de conciencia— de algunos elementos significativos de la temática, y no tanto un cambio en sus posiciones esenciales.

3) Respecto a su pensamiento, nos parece que se pueden subrayar, brevemente, los siguientes aspectos: por una parte el carácter de primero que tiene el *ens*, tanto desde el punto de vista analítico, como desde la perspectiva psicológico-temporal. Es lo que indica el inicio del pensamiento y es siempre lo primero que se capta al conocer intelectualmente la realidad.

El ente es, por tanto, el semantema primario (inicial en todo acto de la conciencia) y totalizante (cualquier otro remite a él y lo incluye), es el objeto que pone en acto a la misma conciencia.

Junto a ello, el *primum cognitum* es un plexo de contenido (esencia) y de acto que se puede expresar con la fórmula *id quod habet esse*. No es la mera aprehensión de una forma, ni de la formalidad más general; ni tampoco el conocer directamente el *actus essendi* como tal. Es más bien un plexo que incluye una dualidad. De ahí que la inteligencia no sea inicialmente de formas (*simplex apprehensio*), mientras en un segundo momento afirmaría la existencia (en el juicio). Por el contrario, ella capta en su origen el plexo de contenido formal (mínimo) y de acto, de actuación, de inserción en la realidad efectiva.

Como participio, nuestro autor sostiene que el *ens* dice el acto, el ser en acto del *esse*. Esto significa que ya en el primer conocimiento tenemos noticia, aunque confusa, del acto de ser; no en cuanto acto propiamente (como noción metafísica resolutiva de lo real), pero sí en cuanto al carácter actual de lo real en tanto que real. La inteligencia no es, insistimos, primero formal, para luego llegar a lo real como tal en un segundo momento; el intelecto llega a la razón de real desde el inicio.

De ahí que, por la misma relación *ens-esse* (el esse se da primero en el ens, luego la metafísica aclara su distinción), la conciencia se puede definir como ser-para-el-ser, porque es ella la que hace aparecer al ser —a nivel cognoscitivo— y ella misma aparece en el ser.

Por ser el conocimiento primero y por hacer referencia a lo real como real y al acto que éste tiene, el *primum cognitum* guarda una relación directa con la captación del concreto. El *primum cognitum* no es un abstracto ni se sitúa en la línea de las esencias más abstractas. Tampoco le corresponde el juicio, como acto cognoscitivo propio. La captación del *ens* no es ni una abstracción ni una intuición; es más bien una aprehensión simple y sintética (de contenido y acto) que se da gracias a la convergencia primera y constitutiva de la esfera sensible e inteligible. Aprehensión intelectual, preparada por el *experimentum*, que hace la inteligencia en el acto de percepción del singular.

Pero el *ens* no es un conocimiento sensible, es estrictamente intelectual: es un «noema», un inteligido. Además como primer conocimiento y como intelección de lo real, es un momento fundamental de la intencionalidad, acompaña a todo conocimiento (*intentio stans*) y funda y da sentido a todo concepto y juicio, incluido al principio de contradicción. En la medida que el *primum cognitum* está presupuesto en todo conocer, se le puede denominar como el quicio que sostiene todo el conocimiento.

Ahora bien, el *primum cognitum* no se puede considerar como un *a priori* innato o adquirido a través de unas categorías naturales o culturales recibidas por la mera inserción del sujeto en dicha cultura, y que, posteriormente, aplica la inteligencia para la construcción del concepto o la formulación del juicio. Es estrictamente un conocimiento, el conocimiento más radical porque es conocer lo real como real.

Estas notas que Fabro considera que caracterizan al *primum cognitum* orientan desde el principio toda la filosofía, destacándose, como ya hemos dicho, sobre el inmanentismo, tanto en su versión idealista y racionalista, como en la empirista. Al mismo tiempo descarta todo posible intento de fusión entre las filosofías de la conciencia y la de Santo Tomás.

4) No obstante todo lo anterior, en su desarrollo hemos detectado dos puntos en los que cabría una mayor profundización. En primer lugar, en varias ocasiones señala Fabro que fenomenológicamente sólo se llega a la distinción entre existencia como hecho y contenido. Nos parece que, aunque sea la metafísica la que ve al ser como acto estrictamente, ya una cierta fenomenología es capaz de identificar el sentido actual de lo real; de lo contrario, el acto de ser, más que descubierto, sería puesto por la metafísica.

En segundo lugar, falta precisión y claridad en el tratamiento de la naturaleza gnoseológica de este primer conocimiento. Hemos apuntado como una posible vía de profundización el estudio de sus relaciones con los hábitos cognoscitivos. Mediante el análisis de algunos textos de Tomás de Aquino y a través del estudio de las sugerencias de diversos autores, hemos creído identificar al *primum cognitum* como hábito cognoscitivo, presente en todo acto intelectual de conocimiento de lo real de un modo concomitante e inobjetivo.

Desde este punto se iniciaba la nueva etapa para la ontología: descubrir al ente como compuesto metafísicamente por dos principios, *essentia-esse*; y destacar al *esse* como acto. Lo ya alcanzado acerca del *primum cognitum* juega en ello un papel central: evita caer en un puro idealismo, y escapar de las críticas de los que mantienen que la distinción real es sólo de razón o que el acto de ser es puesto por la conciencia.

CITAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Olvidar, o descuidar aunque sólo sea metodológicamente, la unión que se da entre el acto de conocimiento y lo conocido, implica —a nuestro juicio— elaborar una teoría de los contenidos de conciencia que, gráficamente podemos llamar «coja». La afirmación es clara en Santo Tomás: «intelligibile in actu est intellectus in actu» (*CG.*, I, 51). Por otra parte, tal escisión significa dejar de lado la corrección aristotélica a la trascendencia y subsistencia de las ideas platónicas: el *topos* de la idea es el *nous*. POLO comenta y desarrolla ampliamente el conocido texto del Estagirita *Met.*, IX, 6, 1048 b 18-35, donde se formula la noción de operación inmanente; el carácter de operación inmanente, no transeúnte, imposibilita una consideración del objeto constructivista o que se mantenga al margen de la operación. Cfr. L. POLO, *Teoría del conocimiento*, I, Eunsa, Pamplona 1984, pp. 29-140; II, 1985, pp. 87-127.
2. «L'*ens* costituisce l'oggetto assolutamente primo del nostro conoscere», PTS., p. 198-I (la numeración romana hace referencia a la del mismo autor en su obra).
3. Cfr. PC., p. 172.
4. Cfr. NMP., p. 192.
5. *STh.*, I, q. 5, a. 2, c: «Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus»
6. Santo Tomás también se expresa en este sentido: el *ens* es siempre un *primum* para el intelecto, no para la sensibilidad, y es concebido por él, no se lo suministra otra instancia cognoscitiva: *De Ver.*, q. I, a. 1: «illud quod primum intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens»; cfr. q. XXI, a. 4, ad 4.
7. DEE., p. 12: «E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere? «Essere cosciente», «decidere»... e simili atti con i quali si esprime il rapporto originario della verità dell'essere, attestano in modo incrollabile la qualità di *prius* assoluto che compete all'essere stesso.»
8. DEE., p. 11: « In realtà l'essere è la «forma universale» di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perchè ogni volta che l'uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere».

9. DEE., p. 13: «L'essere cio'è si presenta da sè, per ognuno che ha coscienza e per qualsiasi forma di coscienza, dalla percezione della qualità sensibile della vita ordinaria fino alle più complesse sintesi della scienza e della cultura».
10. DEE., p. 13.
11. DEE., p. 12.
12. DEE., p. 12. También DE FINANCE (*Conocimiento del ser. Tratado de ontología.*, Gredos, Madrid 1971) observa esta última peculiaridad: «y he aquí la gran paradoja. Pensar es —según parece— distinguirse del objeto, retroceder con respecto a él, negarlo en cierto modo de sí mismo. En el acto en que toma conciencia de su verdad, el espíritu, que en un principio coincidía intencionalmente con su objeto, se afirma frente a él al afirmarlo, mediatizando con esta separación una intimidad más profunda. Ahora bien, el acto mismo por el que yo pienso el ser, es también ser. De esta manera el ser, este primer objeto de la inteligencia, este principio universal de objetividad, se nos ofrece como lo que no puede ser plenamente objetivado jamás. Imposible desligarse de él para ponerlo frente a mí» (p. 36).
13. Cfr. DEE., p. 13.
14. Cfr. DEE., p. 62
15. DEE., p. 66.
16. Cfr. DEE., p. 67.
17. Cfr. DEE., p. 65
18. Cfr. DEE., p. 67.
19. DEE., p. 66: «Quando S.Tommaso afferma con Avicena che *Id quod primo cadit in intellectu est ens (De Ver.*, I, 1) suppone e afferma il carattere primordiale dell'essere in cui si dilata lo spirito all'Infinito, fino ad *essere capax Dei (De Ver.*, XXII, 2, ad 5)». No hay que olvidar que Fabro mantiene que el ser se nos da originariamente en el *ens*, y no mediante una intuición directa del mismo *actus essendi*. Con todo, éste es un punto que requiere posteriores reflexiones.
20. IST., p. 207-XII. EL., p. 52: «C'è quindi una certa corrispondenza —come si è visto— fra il problema dell'essere e il problema della libertà: anche l'ente infatti non è oggettivabile, non è definibile e non è determinabile. Gli esseri particolari, i generi e le specie sono definibili, ma l'ente non è un genere e su questo tutti i filosofi sono d'accordo, sia che ammettano o no la filosofia dell'essere como fondamento».
21. EL., pp. 30-31.
22. PTS., p. 199-IX.
23. NMP., p. 192: «Questa nozione si va estendendo con il procedere dell'esperienza, includendo tutti i nuovi oggetti».
24. NMP., p. 140: «Con il procedere della conoscenza essa va soggetta a tutte quelle particolari determinazioni che corrispondono ai vari esseri o modi di essere». Cfr. PTS., p. 199-IX.
25. Cfr., por ejemplo, p. 139.
26. NMP., p. 139: «Sotto l'aspetto psicologico si sa che la prima nozione che forma l'intelletto è quella di *ens*, ed è una nozione ottenuta evidentemente

per astrazione formale; ma questa è la prima nozione più imperfetta e confusa ed indica l'inizio e il risveglio della vita intellettuale».

27. Cfr. pp. 134-135.
28. Aunque fuera de contexto, se podrían aducir en este sentido algunos pasages de Santo Tomás. En el conjunto de su pensamiento éstos quedan perfectamente claros: no se puede olvidar la naturaleza de trascendental que tiene el ente y como éste se distinguen de los géneros. *In I Metaph.*, l. 2, n. 46: «magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo... ita et in generatione scientiae prius in intellectu concipimus animal quam homo». Aquí se da simplemente una comparación y similitud de orden temporal y de primacía cognoscitiva, pero no se quiere dar a entender que las operaciones intelectuales por las que se llega a ambos primeros sean las mismas, entre otras cosa porque ya es antes el *ens* que el animal. Cfr. F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Publicaciones Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, pp. 97-107.
29. Cfr. p. 203.
30. Cfr. pp. 476 ss.
31. También FOREST, donde otros ponían la abstracta noción de ser como inicio de la metafísica, propone comenzarla con el análisis del existente concreto: Cfr. *La réalité concrète et la dialectique*, J. Vrin, Paris,1931; *Esprit de la philosophie thomiste* en «Revue descours et conférences», XXXIV, 1932-33, pp. 577-582; *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris 1956, 2ª edición.
32. NMP., p. 192: «Una prima nozione di essere, quella che segna il primo risveglio della nostra facoltà intellettuale —essa è fruto di una astrazione, quasi formale, da una particolare percezione di ordine concreto».
33. PTS., p. 192: «In questa lunga citazione (di Maritain) di fondo possiamo e dobbiamo rilevare che: l'*ens in quantum ens* presentato come un *abstractum* ch'è focalizzato e fossilizzato (passi il termine) sulla «existence» e la sua conoscenza è perciò come una apprensione semplice in forma... e questo anzitutto perchè mette la «notio» confusa di *ens-esse* al livello della conoscenza più qualificata come il mondo spirituale e poi perchè considera l'*ens* sulla linea intelligibile delle essenze più astratte alla stregua di una conoscenza sovraintelligibile di tipo quasi mistico». Poco en consideración tiene Fabro la posición de MARITAIN en obras como: *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, Morcelliana, Brescia 1984, *Réflexions sur la nature blessée et sur l'intuition de l'être*, en «Revue Thomiste», Enero-Marzo, 1968, pp 5-40.
34. IST., p. 206-VIII.
35. Cfr. NMP., p. 198.
36. Cfr. PC., p. 494.
37. Cfr. *Met.*, III, 3, 998 b 22.
38. PC., p. 228: «La prima nozione di *ens* è certamente confusa (e non la prima soltanto), ma chissà se arriveremo mai a chiarirla», pero esto no signifi-

ca que se la pueda considerar como: «un'esperienza pura indifferenziata, perchè sarebbe la presenza a vuoto del vuoto della coscienza, così non si ha neppure alla coscienza una nozione assolutamente indifferenziata di *ens* (come vuole Hegel)».

39. PTS., p. 199.
40. Para nuestro autor el ser como *Vorgriff* que Rahner considera como condición de posibilidad de todo juicio, se deriva del horizonte trascendental moderno siguiendo la orientación de Maréchal. Cornelio Fabro dedica una obra al estudio de los puntos centrales de la filosofía de Rahner: *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974; en la que analiza sobre todo *Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis*, Innsbruck-Leipzig 1939, y *Hörer des Wortes, Zur Metaphysik einer Religionsphilosophie*, München 1940. Para una discusión del tema ver B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik*, Friburgo 1967.
41. *S.Th.*, I-II, q. 55, a. 4, ad 1: «Id quod primo cadit in intellectu est ens: unde unicuique apprehensio a nobis attribuimus quod sit ens». *De Ver.*, q.10, a.11, ad 10: «Ens quod est primum per communitatem cum sit idem per essentiam rei cuilibet nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur». *CG.*, II, 98: «Est enim proprium obiectum intellectus ens intelligibile; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligere potest».
42. PTS., p. 198: «L'*apprehensio entis* è non solo il fondamento ma è l'unica che può dare significato al primo giudizio o principio e con esso a tutti gli altri concetti e giudizi».
43. Cfr. PC., p. 233
44. PTS., p. 198: «L'*ens* è il plesso fondante di ogni conoscere ulteriore, presupposto di ogni conoscenza reale: come plesso comprensivo del reale in quanto tale, è sempre presupposto e così esso è un noema ossia una intentio stans: lo si potrebbe dire il plesso od asse portante del conoscere». Todo ello ya estaba indicado en NMP (p. 140), aunque allí se presenta mucho menos preciso y desarrollado; así, por ejemplo, «si è detto che la ragione di essere è la prima che si presenta alla mente. Con il procedere della conoscenza essa va soggetta a tutte quelle particolari determinazioni che corrispondono ai vari esseri o modi di essere (...) la nozione di essere è intrinsecamente inadeguata ad informare la mente una volta per sempre, ma esige di essere esplicitata, volta per volta, nell'oggettivazione».
45. Como es sabido la doctrina de los trascendentales está desarrollada por Santo Tomás, entre otros sitios, en el *De Veritate*. Ya en la cuestión 1 estudia cómo surgen y las relaciones que guardan entre ellos, destacando que se distinguen *secundum rationem* y no *secundum rem*. Fabro comenta que «la determinazione che i trascendentali aggiungono all'*ens* è quindi estensiva nozionale, non limitativa reale» (PC., p. 219). Como el *ens*, siempre son considerados conceptos («i trascendentali sono concetti e non perfezioni: essi perciò intensificano il concetto di ente e non sono perfezioni delle cose:

essi costituiscono un reparto misterioso e ancora poco esplorato della metafisica e indicano il circolo completo che il concetto di ente fa in se stesso mediante le varie forme di reduplicazione in sé stesso», PC., p. 218); el aumento en su conocimiento es por vía de explicitar lo implícito («l'*ens*, come primo concetto del tutto indeterminato, veramente s'intensifica nel significato in quanto ciò che in esso prima è solo implicito diventa per la mente esplicito; l'*ens* costituisce perciò il primo gradino di questa scala o ascesa semantica la cui cima è costituita dal *verum*, l'*ens* come atto e perfezione del intelletto, e dal *bonum* ch'è l'*ens* come attuazione dell'appetito», PC., p. 218). Desde nuestro punto de vista, el tema de los trascendentales ha sido muy estudiado, pero se mantienen algunas lagunas. Los problemas para tratar la noción de ente siguen al analizar los distintos trascendentales: en *S Th.*, I-II, q. 94, a. 2, se considera paralelamente el *ens* y el principio de contradicción, respecto al intelecto teórico, y el bien y el primer principio del orden moral, respecto al intelecto práctico. Además las diferencias que se constatan entre la analogía que se da en el *ens* y la que se da en una noción formal genérica como la de sano, se verifican también para el *bonum* o el *verum*.

46. Cfr. PC., p. 530.
47. PC., p. 228.
48. NMP., p. 198: «E così mentre la nostra speculazione comincia con una nozione di minimo contenuto formale e di massima estensione, qual'è quella di ente come *id quod habet esse...*».
49. Cfr. PTS., p. 192 ss
50. NMP., p. 144: «E un astratto che non può esser compreso nel suo contenuto se non è visto in relazione al concreto in cui si realizza, dal quale quindi non può mai astrarre del tutto»; aspecto también puesto de manifiesto en las expresiones de la p. 192, ya citadas.
51. Cfr. PP., pp. 479 ss.
52. PTS., p. 192.
53. GARRIGOU-LAGRANGE, por el contario insite en el carácter de universalidad del «ser inteligible» como primer y más adecuado objeto de nuestra inteligencia: Cfr. *Le réalisme du principe de finalité*, Desclée, Paris 1932; *La synthèse thomiste*, Desclée, Paris 1946. Cfr. JOHN, *o. c.*, pp. 596-598, en concreto: «our idea, of course, has its origin in the real beings given in sensible experience; but being attains metaphysical value only when considered as an «indistinctly grasped essence», in the absolute universality of the principles of logic. Here the real, but contingent, existence of the sensible beings of our experience seems practically devoid of philosophical interest» (p. 598).
54. PC, p. 172: «Dal punto di vista metodico San Tommaso conviene con Aristotele, tramite Avicenna, che il primo oggetto dell'intelletto (non solo come *primum psychologicum*, ma anche come *primum criticum-ontologicum*) è la nozione confusa di *ens*: esso costituisce l'ultimo riferimento di tutti i concetti, quasi l'elemento continuo e perenne ch'essi poi determinano in

particolare alle varie sfere del reale; perchè *ens* dice realtà in atto, la realtà singola e la realtà in generale, s'identifica con l'intelligibile e ha contro di sè il *non-ens* ch'è l'irreale, l'impossible, l'inintelligibile».

55. Cfr. PTS., pp. 192-193.
56. PC., p. 173: «Quanto al contenuto si sa che *ens*, come participio di *esse*, indica la sua attuazione, l'inserzione nella realtà effettiva: *ens* equivale a *id quod est, a id quod habet esse*, e su queste chiarificazioni di grammatica non ci sono controversie».
57. PP., p. 497. Cfr. PP., pp. 479 ss., y 525 ss (las páginas corresponden a la edición de EUNSA).
58. PC., p. 233.
59. PC., p. 288: «Ad esso ci porta e ci riporta continuamente l'immediatezza dell'esperienza nella presenza del mondo all'uomo e dell'uomo al mondo. La sua esistenza è quindi data immediatamente nell'attuarsi stesso della coscienza nelle forme immediate dell'esperienza esterna e interna».
60. Cfr. PC., p. 171.
61. Cfr. PC., p. 63.
62. PC., p. 232: «Se l'*esse* dell'ente considerato dal punto di vista del contenuto è l'essenza, dal punto di vista dell'atto esso è detto esistenza come fatto empirico di realizzazione effettiva e presente per l'esperienza del contenuto stesso ed è detto *esse* come principio ed atto primo (metafisico) di realizzazione. Se l'analisi o riduzione fenomenologica dell'esperienza ci porta quindi a distiguere l'essenza (contenuto) e l'esistenza (fatto), la realtà e la sua realizzazione: la riflessione o reduzione metafisica scopre la distinzione o «Diremtion» fra l'essenza e l'*esse*, come potenza e atto»; PC., p. 233: «Così la nozione di «ente per partecipazione» esprime, nella sua ultima risoluzione metafisica, lo stesso ente di esperienza».
63. PC., p. 229: «L'empirismo, com'è noto, atribuisce la comprensione dell'essenza alla riflesione e riserva l'esistenza alla sfera immediata della percezione. L'esistenza è il fatto, ovvero il darsi fenomenico per la coscienza di ogni esperienza posibile(...). San Tommaso invece non opera (mai!) sull'existere, ma sulla *ratio entis* dell'ente, per riferimento all'*esse* come *actus omnium formarum*».
64. Cfr. PC., p. 229.
65. Cfr. PC., p. 141.
66. Cfr. PC., p. 62.
67. R. ECHAURI (*Heidegger y la metafísica tomista*, Universidad, Buenos Aires 1970, p. 130) haciendo referencia a Fabro (*La problematica del esse tomistico*, en «Aquinitas», 2, (1959), p. 207), mantiene que el participio sustantivado presenta dos aspectos: uno nominal (*ens ut nomem*), que resulta la cosa misma que está siendo (*essentia*), y otro verbal (*ens ut participium*), que indica el estar siendo (*esse*) de la cosa. Ambos aspectos, concluye, son indisociables en el tomismo.
68. Cfr. NMP., p. 190.
69. PTS., p. 193: «Se ogni participio dice l'essere in atto del verbo —*loquens*

è colui che parla— l'*ens* dice l'atto due volte: prima come l'essere in atto dell'*esse*; poi, e di conseguenza, è l'atto implicato in ogni atto, così *loquens* è colui ch'è nell'atto di *esse* di parlare come *ambulans* in quello di camminare».

70. Cfr. PC., p. 63.
71. PP., p. 479.
72. PP., p. 497.
73. Cfr. PTS., p. 198.
74. Cfr. NMP., p. 198; PC., p. 173; PTS., p. 192, etc.
75. TPM., p. 312: «Qu'on le remarque bien, ce qui est *notissimum* c'est l'*ens*, come composé en acte (*id quod habet esse*) d'esence concrète réelle et de'*esse* qui l'actue de l'intérieur. La présence en acte de l'*ens* est la première actuation de la pensée. (...) Il y a une sorte de saise que l'on pourrait dire explicite, mais indirecte, de l'*esse* comme acte dès cette première appréhension».
76. Cfr. p. 139.
77. A la luz de los textos de Santo Tomás no cabe confundir este conocimiento con la abstracción de esencias. Por una parte deja claro que dicho conocimiento es intelectual («naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi», CG., II, 83), por lo que interviene el intelecto agente («et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere», *De Ver.*, q. 10, a. 6); es decir, no se capta por los sentidos («quamvis esse sit in rebus sensibilibus, tamen rationem essendi vel intentionem entis, sensus non apprehendit, sicut nec aliquam formam substantialem», *In I sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 6). Por otra parte, señala que este conocimiento es inmediato («ratio entis...statim intellectus apprehendit», *De Ver.*, q. 11, a. 1) y se distingue del conocimiento de las esencias («Intellectus noster non statim, sed cum quoddam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem alicuius rei pertingit...; sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud», *S. Th.*, q. 58, a. 4).
78. Cfr. NMP., p. 134.
79. Cfr. NMP., p. 134.
80. Cfr. NMP., p. 135.
81. LEROY, por el contrario, considera al comentario tomista en dependencia directa con los tres grados de abstracción aristotélicos, incluyendo en el tercero a la separatio: cfr.*«Abstractio» et «separatio» d'après un texte controversé de S. Thomas*, en «Revue Thomiste», 48, 1948, pp.328-339.
82. NMP., p. 130: «Conoscere per astrazione si oppone a conoscere per intuizione, poichè l'astrazione non termina, come l'intuizione, all'oggetto qual'è fisicamente presente, ma soltanto nello stato di «solitarietà» che viene ad avere nella mente, per la quale è come l'uno fra i molti e l'immutabile fra i mutabili e il necessario fra i contingenti».
83. SANGUINETI, por ejemplo, considera la abstracción total como la que alcanza la naturaleza comprendiéndola como parte del individuo concreto; mientras que en la abstracción formal, la naturaleza se comprende aislada-

mente, sin referencia alguna al individuo, como ocurre en el caso de las matemáticas (cfr. *Logica e Gnoseologia*, P.U. Urbaniana, Roma 1983, pp. 47-51; *Lógica*, Eunsa, Pamplona 1985, pp. 40-42). GEIGER insiste en no confundir el uso lógico del uso científico del universal: cfr. *Abstraction et séparation d'après S. Thomas (In de Trinitate, q. 5, a. 3)*, en «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 1947, pp. 3-40.

84. NMP., p. 199: «L'essere, come esistenza, infatti è da noi toccato e vissuto nelle oscure intuizioni della sensibilità e nella presenzialità effimera che hanno in noi gli atti all'anima nostra, e mai penetrato dal nostro intelletto intuitivamente nella sua profonda attualità. E strana, ma è pur questa la condizione del nostro intelletto: esso arriva a comprendere direttamente solo l'essenza, e non coglie l'esistenza che entro un'essenza, secondo la fisionomia di questa». NMP., p. 188: «Così si potrebbe dire che l'*esse* reale attuale, cio'è «exercite» che l'anima incontra (*attingit*) nell'esperienza, interna ed esterna, funge per la nostra concezione metafisica circa la struttura del concreto, da vero «intermediario dialettico»: non si potrebbe caratterizare in un modo più efficace l'aspetto decisamente realistico, e critico insieme, di questa metafisica».
85. PP., p. 497. Para DE RAEYMACKER la idea de «ser» expresa la paradójica unidad de una individualidad finita y un valor absoluto: al mismo tiempo que presenta dos ireductibles aspectos: este ser «es» y es «así o asá»: cfr. *La philosophie de l'être*, «Institut Supérieur de Philosophie», Louvain, 1946.
86. *De Ver.*, q. 11, a. 1: «Rationem entis... statim intellectus apprehendit».
87. PP., p. 498.
88. PP., p. 497.
89. Cfr. PP., p. 498.
90. Cfr. p. 199.
91. Cfr. PP., p. 499.
92. Cfr. PP., p. 499.
93. PTS., p. 193: «L'*ens* nel suo rigore semantico speculativo dev'essere reale, deve avere l'*esse*: Non ha senso parlare dello *ens possibile* se non rispetto all'essenza ma allora è sull'essenza contingente, finita».
94. Cfr. PTS., p. 192-193; así como MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, 3ª, Téqui 1948.
95. PHILIPPE (*Analyse de l'être chez Saint Thomas*, en «Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario», congresso internazionale, Roma-Napoli 1974, pp. 256-279) reconoce la relación del *primum cognitum* al juicio pero lo considera como un acto cognoscitivo que fundamenta la operatividad intelectual y que por eso está más allá de la distinción entre las dos operaciones; al mismo tiempo se opone a una interpretación que lo reduzca a mera receptividad pasiva: «on peut dire que l'*ens* qui est au delà de la distinction quiddité-*esse*, est au delà de la distinction des deux opérations et que, par le fait même, il fonde et justifie cette distinction. Mais il ne peut être saisi qu'à travers ces deux opérations; il ne peut pas être saisi par une pure réceptivité préconceptuelle, antérieur à ces deux opérations — bien qu'il soit

exact de dire que l'être est au-delà de la distinction des deux opérations: il la fonde. Il y a donc un ordre fondamental de l'intelligence à l'être, au niveau même de ce qu'est l'intelligence: mais il n'y a pas d'opération fondamentale qui serait pure réceptivité. Prétendre que cette pure réceptivité existe, n'est-ce pas confondre la nature même de l'intelligence et son opération, et donc confondre l'être et l'intelligibilité, en ramenant l'être á l'intelligibilité — ce qui est la conséquence d'une méthode phénoménologique?» (p.247).

96. Volveremos a insistir en que falta una exposición sistemática de la primera, y no acaba de ser conciso y claro en lo segundo.
97. P.C., p. 43-44. Cfr. PC., pp. 235 ss.; también: C. SEGURA, *Verdad, juicio y reflexión según Santo Tomás*, en «Anuario Filosófico», XXI, 1 (1988), pp. 159-167; F. INCIARTE, *Ser veritaivo y ser existencial*, en «Anuario Filosófico», XIII, 2 (1980), pp. 9-25.
98. GILSON, por el contario,insiste en el primado noético del juicio: cfr. E. GILSON, *La conoscenza dell'essere*, en «Acta pontificae Academiae Romanae S. Thomae et Religionis Catholicae», 13, 1947, pp. 103-114; *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona Para M. PROKOP (*La connaissance de l'être el le jugement existentiel chez Etienne Gilson*, en «Les Etudes philosophiques», 1, 1980, pp. 55-59) las directrices principales del análisis filosófico de Gilson en torno al ser son: «a) le primat incontestable de l'être dans l'analyse philosophique; b) la constatation de la différence réelle dans l'être entre l'essence (ce qui existe) et l'existence (le fait que ce qui existe existe); c) la conceptualisation incomplète de l'être (i.e. la possibilité de conceptualiser l'essence et la non-possibilité de conceptualiser l'existence); d) la connaissance complète de l'être, i.e. la nécessité de dépasser l'essence afin de concevoir l'existence de l'être donné» (p. 55)
99. Cfr. PTS., p. 195.
100. L'*anima*, pp. 49-50.
101. El punto clave es, por tanto, la doctrina de la percepción: «La funzione dominante nella vita conoscitiva immediata è la percezione, non la sensazione; perchè nella percezione confluiscono sensibilità, affettività, intelligenza secondo la plastica convergenza delle forze effettive della vita in funzione della struttura propria secondo la quale si viene elaborando la psiche di oguno. La percezione indica l'apprensione immediata della esistenza di un atto o di un oggetto nella sfera dell'esperienza interna od esterna. Caratteri propri della percezione sembrano essere pertanto l'avvertenza o consapevoleza anzitutto che il soggetto ha della «esistenza» di qualche oggetto che entra nell'ambito della coscienza e della determinazione o struttura che tale atto od oggetto deve avere per occupare il piano della coscienza. A questo modo la funzione percettiva sta in mezzo fra la sensazione e il pensiero e già sembra presentarsi come il loro punto d'incontro nella sintesi ch'essa opera del concreto (proprio della sensazione) e dell'astratto (ch'è attributo proprio del pensiero)» (L'*anima*, pp. 42-43).
102. Cfr. PTS., p. 195.

103. PTS., p. 198: «L'*ens* costituisce l'oggetto assolutamente primo del nostro conoscere: S. Tommaso non parla nè di *intuitio* e tanto meno di *abstractio*, ma semplicemente di *apprehensio* che'è l'operazione più ovvia e immediata e perciò la più importante».
104. PTS., p. 198-II: «L'*ens* esprime la prima e totale concretezza perchè abbracia insieme l'atto (*esse*) e il contenuto (*essentia*) in modo più o meno vago o preciso a seconda dello sviluppo psichico del soggetto».
105. Cfr. PTS., p. 198-V.
106. PTS., p. 199: «L'affermamento dello *ens-esse* da parte della mente umana è nella convergenza primaria e costitutiva con la sfera sensitiva che opera e mantiene il contatto con la realtà sensibile ch'è la sfera propria del conoscere della natura umana formata di corpo e di spirito».
107. Cfr. PTS., p. 199-IX.
108. Cfr. PTS., p. 199-X.
109. Sobre todo en las pp. 267-391 al hablar de la teoría aristotélica de una génesis de los esquemas, que luego continúa tratando en el cap. VI cuando estudia la percepción de lo concreto material.
110. Cfr. *Ethic. Nic.*, I, 7, 1098 b 3; VII, 3, 1139 b 28-81; *Phys.*, I, 184 a 21.
111. Cfr. W. JAEGER, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklunq*, Berlín 1928, pp. 227-278.
112. Cfr. PP., p. 472: «En la expresión «estoy asomado a la ventana y veo la casa, el árbol, el cielo...» se supone que el sujeto tiene percepción inmediata de la existencia de la casa, del árbol, del cielo: los percibe sin duda como existentes. Sin embargo, los contenidos fenoménicos que se tienen por ejemplo en el vértigo o en las crisis momentáneas de orgasmo psíquico, es decir las alucinaciones evidentes, se presentan como aparentes (...). Estos hechos sugieren ante todo, creo, la conveniencia de hablar de una «persuasión perceptiva» de existencia, más que de una percepción «tout court» de la existencia». Por otra parte, A. MILLAN PUELLES (Cfr. *La estructura de la Subjetividad*, Rialp, Madrid 1967) es en este punto más claro: la subjetividad del hombre es una subjetividad en la materia y se ve afectada por ella (es reiforme); esto hace que quepa el error, la apariencia (pp. 34-54). Sin embargo, la experiencia de la rectificación indica que la conciencia está orientada correctamente: en la rectificación no se elimina la apariencia como objeto, sino que se deshace el error de tomar lo aparente por real (p. 33); de ahí que el hecho de sufrir la apariencia y ser consciente de ello (rectificación) indica que la subjetividad conoce lo real (pp. 20-30). No es mera persuasión, sino conocimiento cierto.
113. PP., p. 475.
114. PP., p. 476: «Más aún: si la existencia y la esencia son inseparables real y fenomenológicamente, hemos de concluir que la existencia es perceptivamente vacia, o sea no tiene fondo representativo —un fantasma— propio, distinto del de la esencia, sino que se agota en una «apreciación de valor», más o menos inmediatamente vivido».
115. PP., p. 477.

116. Cfr. PP., p. 479.
117. PP., p. 480: «La existencia es el acto de una esencia concreta, real, y es dado en cuanto es dada la concreción de la esencia: puesto que el entendimiento toca la concreción de lo real en cuanto se une al sentido (cogitativa y sentido común) el sentido ha de constituir —y no puede ser de otra manera— a la vez el fundamento no sólo para la esencia sino también para la existencia, aunque no totalmente del mismo modo. La atribución inmediata de existencia pertenece también a la experiencia externa como tal; y, si la fenomenología se toma en consideración, atestigua que la atribución de existencia de la realidad exterior tanto más está justificada, cuanto más considera el sujeto los datos de la experiencia esterna y modera el influjo de los de la experiencia interna. Además la existencia no es un contenido que pueda ser abstraído independientemente de la esencia de la que es acto».
118. La dimensión clave de la sensibilidad interna es la cogitativa en cuanto ésta capta no sólo formas sino también *intentiones* (a partir del material que le suministran los sentidos externos, el sentido común y la fantasía).
119. Cfr. PP., pp. 493-496.
120. Cfr. PP., p. 500.
121. Cfr. pp. 62-63.
122. Cfr. PC., pp. 232-233.
123. Cfr. *Met.*, V, 7, 1017 a 22 y ss.; VI, 2, 1026 c 35; VII, 1, 1028 a 10; IX, 10, 1051 a 35.
124. Cfr. pp. 190 ss. y 356 ss.
125. Cfr. pp. 502-504.
126. PP., p. 502: «Por consiguiente: ónticamente es real lo existente y no real lo posible; metafísicamente es real la substancia y no real el accidente; físicamente es real la naturaleza y no real el pensamiento; lógicamente es real la verdad y no real la falsedad».
127. «La palabra acto aplicada a la entelequia, ha pasado también a otras cosas principalmente desde los movimientos; pues el acto parece ser principalmente el movimiento; por eso a las cosas que no existen no se les atribuye movimiento, pero sí otras categorías, como ser pensables o deseables aunque no existan; pero ser movidas, no, y esto porque, no existiendo en acto, existirían en acto. En efecto, de las cosas que no existen, algunas existen en potencia; pero no existen, porque no existen en entelequia».
128. «Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y lo segregado de la materia con la materia, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado. Y, de esta diferencia, quede el acto separado a una parte y, a la otra, la potencia».
129. Estos textos se encuentran comentados y desarrollados en J. GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1987, pp. 103-150. Es

interesante también destacar el comentario de Santo Tomás a los textos antes citados: *In IX Met.*, l. 5, nn. 1826-1827 e *In IX Met.*, l. 3, n. 1805. Así mismo, *In IX Met.*, l. 7, n. 1846: «Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae, et notitia actus notitiam potentiae. Et propter hoc superius Aristoteles manifestavit potentiam definendo per actum; actum autem non potuit per aliquod aliud definire, sed solum inductive manifestavit».

130. SÁNCHEZ SORONDO (*Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires-Roma 1987) también presenta un elenco de la multiplicidad semántica de «acto» en el Estagirita: «por ello el verdadero inicio de Aristóteles es el acto mismo, el cual se realiza de modo vario. Sus principales momentos son: la «energía imperfecta» del movimiento; la «entelequia primera» de la forma que es el alma; la «energía perfecta» de la operación que tiene su fin en sí como el pensamiento; y, en fin, la «entelequia por esencia» del pensamiento del pensamiento que constituye la realidad de la ousía suprema» (p. 58).
131. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 a 20-25; 1005 b 5.
132. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 11-14.
133. Cfr. *Met.*, IV, 4, 1006 a 6-11.
134. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 16-17.
135. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 30-34.
136. Cfr. *Met.*, IV, 4, 1006 a 12-15.
137. PTS., p. 198-V: «L'*apprehensio entis* è non solo il fondamento mà l'unica che può dare significato al primo giudizio principio».
138. PTS., p. 198-IV: «Come tale l'*ens* sta a fondamento della genesi del primo principio ch'è quello di contraddizine ossia la formula del carattere prioritario e assoluto dell'essere sul non essere, dell'affermazione sulla negazione ed in generale del positivo sul negativo».
139. *In IV Met.*, l. 6, n. 605: «Duplex est operatio intellectus: una qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia; alia qua componit et dividit. In utraque est aliquod primum: in prima autem operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens: nec aliquid hac operatione potest concipi; nisi intelligatur ens. Et quia hoc principium, impossibile est non esse et esse simul dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem aliquid intelligere nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellectu ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte nisi intellecto praedicto principio firmissimo».
140. *S.Th.* I-II, q. 66, a. 5, ad 4; I-II, q. 94, a. 2.
141. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 19-21.
142. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 23-24.
143. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1005 b 28-29.
144. Cfr. *Met.*, IV, 3, 1006 a 12 ss.

145. Cfr. GARAY, *o. c.*, pp. 39-40.
146. Cfr. *Met.*, IV, 8, 1012 b 27.
147. Cfr. *Met.*, IV, 5, 1009 b 24-36.
148. Cfr. PTS., pp. 192-193.
149. PTS., p. 193: «L'*ens* è la *affirmatio stans* e sulla sua affermazione si fonda secondo S. Tommaso la verità primordiale del primo principio ch'è il principio di contraddizione il quale, a differenza del «Anfang» hegeliano che porta alla contraddizione contiene l'imposibilità della contraddizione: «Idem non potest simul esse et non esse». *Ens* è il principio dell'atto di *esse* e non può —per la necesaria e costitutiva appartenenza all'*esse*— insieme non essere.»
150. Cfr. PTS., p. 198-IV.
151. L. CLAVELL, a raíz de esto, habla de una «aprehensión constitutiva del *intelligere*» (*Il primo principio della conoscenza intellettuale*, en «Actas del VIII Congreso Tomista internacional», Vol. VII, pp. 62-73, 1982). Cfr. C. FABRO, *Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*, en «Rivista di Filosofia neo-scolastica» 1974, pp. 488-489; Cfr. S.Th., I-II, q. 55, a. 4, ad 1.
152. *De Pot.*, q. 9, a. 7, ad 15: «Primum enim quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ad eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum», cfr: *S. Th.*, I, q. 11, a. 3, ad 4; *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, ad 2; *S.Th.*, I, q. 11, a. 3; *In IV Met.*, l. 3, n. 566; *In X Met.*, l. 4, nn. 1997-1998.
153. Cfr. PTS, p. 199-X.
154. Cfr. PP., p. 278.
155. Cfr. PP., p. 274.
156. Cfr. PP., pp. 279-281.
157. L. CLAVELL (*Il primo principio...*, p. 64) critica la opinión de que este primer principio está incluido en la luz del intelecto agente, como si fuese un elemento que introduce él; por el contrario, aclara, este principio es ley del pensamiento porque es ley del ser.
158. *Post. Anl.*, II, 19, 99 b 23-100 b 15 y *Met.*, I, 1, 980 b 25-981 a 30.
159. Cfr. PP., p. 274.
160. PC., p. 530. Cfr. PTS., pp. 192-193 y 198-199. El carácter de referente imprescindible que tiene el *ens* respecto a todo conocimiento, lleva a T. MELENDO a denominarlo dimensión «atmosférica» o «ambiental» de cualquier acto cognoscitivo (*El acto filosófico primero*, en AA.VV, *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, pp. 75-86).
161. PTS., p. 198: «Allora l'*ens* è il plesso fondante di ogni conoscere ulteriore, presupposto di ogni conoscenza reale: come plesso comprensivo del reale in quanto tale, sempre presupposto e così esso è un noema ossia una *intentio stans*: lo si potrebbe dire il plesso od asse portante del conoscere».

162. Cfr. PTS., p. 195.
163. Cfr. PTS., pp. 198-199.
164. Cfr. EL., pp. 29-34.
165. CG., II, 83: «Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum; sicuti visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehendentur omnes colores qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam propria».
166. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2: «Ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio autem significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem: illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primum autem in conceptione intellectus cadit ens, quia unumquodque cognoscibile est in quantum est ens actu ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum».
167. En este sentido se expresa L. POLO (*La intelectual y lo inteligible*, en «Anuario Filosófico», XV, (1982), 2, p. 111): «La noción de ente se formula en atención al corresponderse con ella el entender. El ente es lo que compadece al entender; es aquello que este no deja que se le escape. Al reforzar el uno con el ente, entender significa: capacidad de correspondencia simultánea con aquello que, por lo mismo, es en presencia. *Ens esse in commune est per se notum*».
168. X. ZUBIRI (*Naturaleza, Historia y Dios*, Nacional, Madrid 1944) comenta a este respecto: «La diferencia radical entre los sentidos y el pensar es, pues, una diferencia de colocación, por así decirlo, frente a sus objetos: los sentidos tienen impresiones, el pensar entiende que son (...). Y como pensamiento y sensibilidad no son dos funciones necesariamente separadas, resultará que incluso en toda percepción sensible va incluido este momento del «es» porque el hombre, aun dentro de la esfera empírica, se mueve en un mundo de cosas, y no simplemente en un ámbito de impresiones» (p. 21).
169. Cfr. *Met.*, II, 1, 993 b 20-24.
170. Cfr. *Met.*, II, 1, 993 b 25-31.
171. Cfr. *Met.*, VI, 1, 1025 b 17-18.
172. Cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1.
173. Cfr. *CG.*, II, 98.
174. Cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.
175. Cfr. *In I Met.*, l. 2, n. 46.

176. Cfr. *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad ult.
177. Cfr. *Met.*, IX, 9, 1051 a 21-34.
178. Cfr. *Met.*, IX, 8, 1049 b 4 ss, este es el texto al que manda Fabro en PTS., p. 196. Ver también *Met.*, IX, 9, 1051 a 3.
179. Cfr. *CG.*, II, 98.
180. Cfr. *S.Th.*, I, q. 4, a. 1, ad 3.
181. Cfr. *S.Th.*, I, q. 8, a. 1.
182. Cfr. I*n I Phys.*, l. 1, n. 17.
183. *Ibid.* No obstante, recuérdese que al tratar de las proposiciones evidentes como proposiciones *per se notae*, se debe distinguir entre enunciados *per se notum quoad nos* y *per se notum quoad se* (Cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Pamplona 1983, pp. 54-55). Al respecto, M. DUMMETT (*Frege, Philosophy of language*, Duckword, London 1973) trae a colación la distinción entre necesidad real y necesidad epistemológica; por ejemplo, la proposición «Dios existe» es de necesidad ontológica pero no de necesidad epistemológica (pp. 117-120). La filosofía es el proceso que nos lleva de lo evidente *quoad nos* (principios epistemológicos) a lo que es evidente *quoad se* (principios ontológicos).
184. Cfr. *In De Causis*, I, 6.
185. *In De Causis*, l. 6: «Ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro, cuius obiectum est quod quid est ut dicitur in tertio de Anima: unde illud solum est capibile ab intellecto nostro, quod habet quidditatem participantem esse: sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum».
186. L. CLAVELL apunta (*El nombre propio de Dios*, Eunsa, Pamplona 1980, p. 97): «Nos encontramos ante nociones primeras que no es posible definir. Esto sucede también con el conocimiento sensible. Con la vista, por ejemplo, vemos siempre y desde el primer momento colores, pero no podemos definir el color, porque es lo primero conocido por la vista. Por eso no hay modo alguno de explicar a un ciego de nacimiento qué es el color. Lo único que podemos hacer, es mostrarlo a quien tiene vista. El color es para la vista lo que el ente para la inteligencia». Para el ejemplo del ciego de nacimiento remitirse a *In II Phys.*, l. 1, n. 148.
187. Cfr. *De Ver.*, q. 26, a. 6; S.Th., I-II, q. 57, a. 2, ad 2.
188. Cfr. *In I Met.*, l. 1, n. 7.
189. Cfr. *CG.*, III, 54.
190. Cfr. *De Ver.*, q. 14, a. 8, ad 5. Evidentemente la inteligencia también conoce entes de razón, pero estos o se relacionan con lo real (corresponden a formalidades abstraídas de lo real) o se constituyen a partir de lo real. Entra aquí la analogía del ente, que también incluye al ser veritativo. Cfr A. MILLAN-PUELLES, *Teoría del objerto puro*, Rialp, Madrid 1990.
191. Cfr. *CG.*, III, 108.
192. Cfr. *S.Th.*, I, q. 58, a. 4.
193. Cfr. *De Ver.*, q. 15, a. 1.
194. Cfr. I*n De Div. Nom.*, 7, 2.

195. Cfr. *De Ver.*, q. 11, a. 1.
196. Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2.
197. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 49, a. 5, ad 3.
198. Cfr. *S.Th.*, I, q. 79, a. 8.
199. Cfr. *S.Th.*, II-II, q. 8, a. 1, ad 2.
200. Cfr. *De Ver*, q. 15, a. 1.
201. Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2.
202. Cfr. *S.Th.*, I, q. 79, a. 8.
203. Cfr. *CG.*, I, 76; *In III De An.*, l. 14, n. 812.
204. Cfr. *S.Th.*, I-II, q. 57, a. 2.
205. *Quodlibeto*, VII, q. 2, a. 2: «Insunt nobis naturaliter quaedam principia complexa omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoscendum in actum conclusiones quae in praedictis principiis potentialiter continetur (...). Et similiter in intellectu insunt nobis etiam naturaliter quaedam conceptiones omnibus notae, ut entis, unius, boni, et huiusmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoscendum quidditatem uniuscuiusque rei, per quem procedit a principiis per se notis ad cognoscendas conclusiones».
206. *De Ver.*, q. 11, a. 1: «Praexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa, sicut ratio entis et unius, et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omina principia sequuntur sicut ex quidam rationes seminalibus».
207. Cfr. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3.
208. *Et. Nic.*, IX, 9 1170 a 29-33: «Cuando pensamos, (nos damos cuenta) de que estamos pensando, y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos».
209. Cfr. A. MILLAN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967.
210. «Perciò deve star saldo che la coscienza non può partire che da se stessa, come percezione la quale (oltre l'oggetto, qualunque esso sia) include, afferma e ripete se stessa. (...) La coscienza nel suo significato etimologico (...) è l'avvertenza della presenza di qualcosa ad un soggetto conoscente sia che si tratti di atti e stati d'animo propri del soggetto stesso, come di oggetti e fatti del mondo esterno (...). La coscienza implica pertanto nel suo attuarsi un certo giudizio primitivo e un'apprensione sintetica di «appartenenza» di tali stati, atti, oggetti, ecc. ad un soggeto d'inesione e di atribuzione, per via del quale essi ottengono una certa struttura nell'ordine percettivo e ontologico a un tempo, e aquistano perciò un significato» (L'*anima*, p. 19).
211. «L'introspezione si distingue pertanto dalla consapevolezza immediata o coscienza concomitante che di necessità acompagna ogni atto psichico cosciente ch'è detto tale precisamente per l'avvertenza che l'io ha di essere in atto di sentire, volere, pensare, ecc: qui si avverte unicamente come soggetto in atto rispetto ad un oggetto. Nell'introspezione l'io diventa a un tempo soggettto e oggetto in quanto procede all'osservazione di se stesso» (L'*anima*, p. 26).

212. Cfr. *Ibidem*.
213. «Il movimento della coscienza nel suo ritorno a se stessa: questo ritorno costituisce il terzo e più alto movimento del suo agire, dopo i due movimenti concomitanti della percezione del mondo esterno con l'apprensione dei contenuti intellettivi immediati e della percezione concomitante del proprio io» (L'*anima*, p. 27).
214. Cfr. A. MILLAN PUELLES, *o. c.*, pp. 135-137.
215. L'*anima*, pp. 20-21: «La coscienza intellettiva appartiene evidentemente all'intelletto (nous) come capacità di riflessione perfetta e di completo dominio dell'atto e dei suoi oggetti sia dal punto di vista del contenuto come dell'azione (libertà). La coscienza è quindi o «sensazione di sensazione» o «intellezione d'intellezione».
216. *De Ver.*, q. 10, a. 8: «De anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque (...). Una quidem, qua uniuscuiusque anima se tantum cognoscit quantum ad id quod est ei proprium; et alia qua cognoscitur anima quantum ad id quod omnibus animabus est commune. Illa enim cognitio quae communiter de omni anima habetur, est qua cognoscitur animae natura; cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium, est cognitio animae secundum quod habet esse in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est de anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam; per aliam vero cognitionem scitur quid est anima, et quae sunt per se accidentia eius».
217. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, cap: «El conocimiento del yo», pp. 221-251, Eunsa, Pamplona 1976; así como *La conciencia concomitante en Santo Tomás* en AA.VV. *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid 1990, pp. 155-172.
218. Una profundización de carácter ontológico sobre el estatuto de la autoconciencia, relacionándola con el *intellectus agens* y confrontándola con el conocimiento angélico y divino, la presenta F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Publicaciones Universidad de Barcelona, Barcelona 1987.
219. *De Ver.*, q. 10, a. 8: «In hoc enim aliquis percipit se animam habere, et vivere, et esse, quod percipit se sentire et intelligere».
220. Cfr. *In I Sent.*, d. I, q. 2, a. 1, ad 2; *In I Sent.*, d. X, q. 1, a. 5, ad 2.
221. *De Ver.*, q. 10, a. 8: «Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo pervenit anima ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit».
222. Cfr. GARCÍA LÓPEZ, *o. c.*. p. 234
223. *Idem.*.
224. Cfr. L'*anima*, pp. 20-21, anteriormente citada.
225. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Rialp, Madrid 1973.
226. Cfr. CARDONA, o. c., pp. 42-43.
227. *De Ver.*, q. 10, a. 5: «Et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflectionem, prout scilicet mens cognoscendo obiectum suum, quod est aliqua

natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quae est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit». Cfr. también *De Ver.*, q. 2, a. 6.

228. Cfr. PP., pp. 328-329: «La reflexión de que ordinariamente se habla en los textos tomistas al tratar del conocimiento intelectivo del singular, no debe considerarse una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que acompaña ordinariamente (*in actu exercito*) a todo acto de entender y que se tiene, por tanto en cualquier abstracción del universal metafísico. Es éste el conocimiento de lo singular que el intelecto se forma la primera vez en el movimiento que va *a rebus ad animam*, y que debe distinguirse, como nota expresamente el mismo Santo Tomás, del que el intelecto puede tener en el movimiento propiamente reflexivo (*in actu signato*) que va *ab anima ad res*». En concreto todo el capítulo VI de la II parte lo dedica a la percepción de lo concreto material, donde analiza con detalle esta teoría tomista, especialmente importante —como el mismo autor pone de manifiesto en los ensayos que a este particular ha dedicado— en el confronte con el tomismo trascendental y de corte rahneriano.

229. Cfr. CARDONA, *o. c.*, p. 40.

230. *De Ver.*, q. 1, a. 9: «Intellectus reflectitur supra actum suum non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus: quod supra seipsum reflectitur».

231. Cfr. MILLAN PUELLES, *o. c.*, p. 181. En concreto, el texto tomista: «nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid percipit se esse» (*De Ver.*, q. 10, a. 12, ad 7), lo interpreta POLO (*Lo intelectual y lo inteligible*, en «Anuario Filosófico», XV, (1982), 2, pp. 103-132) como un conocimiento habitual; por otra parte, HINTIKKA (*Knowledge and the Knowhn, cap.* 5, pp. 109 ss) como un acto performativo. En ambos casos no es un objeto.

232. *S.Th.*, I, q. 16, a. 4, ad 2: «Secundum hoc est aliquid prius ratione, quod primus cadit in intellectu. Intellectus autem per primus apprehendit ipsum ens; et secudario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus».

233. Cfr. A. MILLAN PUELLES, *o. c.*, pp. 151-161.

234. Si la inteligencia sólo fuera capaz de actos cognoscitivos del tipo de la operación, el progreso cognoscitivo sería en la práctica muy limitado, porque debería volver a entender (operativamente) todo lo ya entendido para poder proseguir. Sin embargo la inteligencia es susceptible de retener lo ya entendido, por medio del hábito intelectivo (Cfr L. POLO, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona, tomo II, pp. 306-309; tomo III, pp.

1-27, entre otros lugares). Refiriéndose a los primeros hábitos intelectuales, que corresponden al *intellectus*, afirma J. CRUZ CRUZ (*Intelecto y Razón*, Eunsa, Pamplona 1982, p. 82): «De faltar esta determinación permanente (los hábitos intelectuales), la inteligencia tendría que volver a realizar una inquisición exhaustiva sobre lo ya sabido cada vez que intentara enfrentarse a él. Lo ya sabido queda, pues, como disposición permanente».

235. Cfr. *Met.*, V, 20, 1022 b 4-8.
236. Cfr. *Met.*, V, 20, 1022 b 5.
237. Cfr. *Et. Nic.*, I, 3 — II, 1, 1102-1103.
238. Cfr. *Et. Nic.*, VI, 1-3.
239. Cfr. *De Ver.*, q. 11, a. 1.
240. Cfr. *S.Th.*, I, q. 79, a. 8.
241. *Q.D. de An.*, a. 5, c.: «Oportet preexistere intellectum agentem habitui principiorum, sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparatur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam eius, quia per ea facit alia intellegibilia actu».
242. En esta dirección discurre la propuesta de T. MELENDO (*La expansión perfectiva del ente en el trascendental «pulchrum»*, en «Estudios Filosóficos», n. 98, v. XXXV, Enero-Abril 1986): « el *primum cognitum* al que reiteradamente apelan los filósofos de tradición aristotélica es originalmente un hábito del entendimiento, que surge cuando —una vez cumplido el proceso de maduración de las facultades cognoscitivas inferiores y, en especial, la cogitativa— dicho entendimiento llega a ser iluminado por el ente, gracias al *lumen quodammodo infinitum* —el *esse*— que encierra en sí incluso la realidad más limitada. Precisamente por la presencia perfectiva de este hábito, de esta cualidad estable de la inteligencia, puede el hombre captar sucesivamente la realidad toda *sub ratione entitatis*, al tiempo que el propio hábito crece y se intensifica; de esta forma, el *primum cognitum* se constituye en fundamento último de la dilatación y engrandecimiento de toda la vida intelectual» (p. 106).
243. «La actividad estrictamente metafísica se fragua, al contacto con las realidades que lo han originado, en la iterativa «tematización» del «hábito entitatis»; y gracias a ella se insinúa en el horizonte especulativo el acto de ser o *esse ut actus* como principio radical o fundamento de cada una de las realidades que el entendimiento aprehende *sub specie entis*. Si no me equivoco, sólo de esta manera concibiendo la ratio entitatis como la perfección habitual en la cual y por la cual todo lo real resulta inteligible— puede sostenerse teóricamente la sustancial identidad entre el ente que por primera vez alumbra nuestra inteligencia y el que resulta objeto de consideración incluso en las más altas cumbres de la especulación metafísica; y todo ello sin menoscabar el radical incremento, la profunda e interna intensificación expansiva que semejante *ratio* experimenta en el transcurso de la aventura ontológica» (T. MELENDO, *o. c.*, pp. 106-107).
244. El conocimiento inobjetivo en acto de la intelección de intelección por el que el alma se conoce a sí misma existencialmente podrá no requerir espe-

cie impresa; pero en el caso del *ens*, su presencia inobjetiva remite a otro acto originario (primera operación), el cual si exige especie impresa y expresa.

245. Esto tal vez lleve a una concepción de hábito como la que hemos apuntado: lo conocido en hábito pasa a conocimiento actual, ya sea por la consideración temática actual de lo sabido como hábito, ya sea como dimensión concomitante e inobjetiva de un acto de conocimiento de trascendencia intencional.

246. Cfr. *Met.*, IV, 1, 1003 a 21-22.

247. PC., p. 238: «Allora dalla nozione confusa iniziale di *ens* l'intellecto passa alla comprensione (per astrazione) delle essenze, per ritornare di volta in volta ad una più precisa determinazione dell'*ens* come sinolo di essenza ed *esse*. Certamente la fondazione definitiva della nozione di ente per partecipazione referita da San Tommaso, com'è noto, alla composizione reale di essenza ed *esse*: ma ciò riguarda l'ultima fondazione (...). Il fatto poi che la «Diremtion» definitiva di ente per partecipazione e di *esse* per essenza venga per ultima o ch'esiga un più o meno complicato processo di riflessione metafisica, ciò non significa ch'essa comporti una vera e propria dimostrazione: in realtà si tratta di un processo di «ritorno» ovvero di una presa di possesso esplicito da parte della mente di ciò ch'era dato implicitamente nell'*ens* confuso della prima apprensione. Si tratta quindi di un processo di «chiarificazione», di «ostentazione», ch'è un appropriamento dell'ente in se stesso ch'è già dato e presente alla coscienza nella sua attualità fin dall'inizio. Perch'è proprio questo darsi immediato dell'ente alla coscienza che costituisce l'inizio stesso ed è quest'inizio che circola perenne e richiama e sospinge ogni problema del pensiero».

248. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *o. c.* pp. 155-165.

249. Cfr. NMP., p. 141, PC., pp. 62-63.

ÍNDICE

Pág

INTRODUCCIÓN 223

CITAS INTRODUCCIÓN 226

ÍNDICE DE LA TESIS 227

BIBLIOGRAFÍA 231

A) Obras de C. Fabro 231
1) Libros 231
2) Artículos 232
B) Bibliografía general 233
1) Fuentes clásicas y medievales 233
2) Estudios 234

ABREVIATURAS 239

EL PRIMADO NOÉTICO DEL «ENS» COMO «PRIMUN CONGNITUM»

I. NATURALEZA Y CONTENIDO DEL 'PRIMUM COGNITUM' 241

A. NATURALEZA GNOSEOLÓGICA DEL PRIMER CONOCIMIENTO. 241
1) El primer objeto del conocimiento intelectual 242
2) Carácter trascendental del 'ente' 248

B. CONTENIDO. 250
1) Preliminares. 250
2) El 'primum cognitum' como presencia del concreto. 251
3) El 'ens' como 'id quod est' y el 'actus essendi' 252
4) Elementos constitutivos del participio del verbo 'ser' 255

II. EL CONOCIMIENTO DEL 'PRIMUM COGNITUM' 258
1) Primeras aproximaciones: la abstracción formal. 258
2) El 'primum cognitum' y la percepción 260
3) La 'apprehensio entis' 266

III. EL 'PRIMUM COGNITUM' Y EL DESARROLLO DE LA INTELIGENCIA 273

A. EL ENTE Y EL PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN 273

B. EL PENSAMIENTO Y EL 'PRIMUM COGNITUM' 279

1) Dos textos de Santo Tomás: la analogía sonido, color, ente .. 282

2) El hábito de los primeros principios 287

3) La dimensión concomitante del conocimiento intelectual. 288

4) El 'primum cognitum' como hábito intelectual. 292

CONCLUSIONES 297

CITAS BIBLIOGRÁFICAS 302

INDICE RESUMEN 323